Göran Therborn

Ciencia, clase y sociedad

Sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico



Ciencia, clase y sociedad es el primer intento sistemático de comparación de la sociología clásica y el materialismo histórico, las dos tradiciones rivales fundadas respectivamente por Comte, Durkheim, Weber y Pareto, por una parte, y por Marx y Engels por otra.

La obra comienza con una crítica de cuatro esfuerzos fundamentales de reflexión sobre la sociología desde el interior de ésta: los de Talcott Parsons, Wright Mills, Alvin Gouldner y Robert Friedrichs. Expone después la historia de la disciplina que precede a la sociología (la «economía» naciente de la época de la Ilustración), ofreciendo un vigoroso cuadro de su marco material y social, desde Smith y Ricardo hasta Jevons y Keynes. Sobre el telón de fondo de la formación de la economía clásica, la sociología es interpretada como producto de una «era entre dos revoluciones», como un sistema de pensamiento que surge tras la revolución francesa y madura en vísperas de la revolución proletaria en Rusia, a través de las obras de Durkheim, Weber y los teóricos de las élites, de Michels a Pareto. Therborn sostiene que el propósito de la nueva disciplina es dar respuesta a los crecientes problemas ligados a los conflictos industriales y de clase en la Europa del siglo XIX.

Therborn señala como mayor logro intelectual de esta tradición teórica el descubrimiento de lo que él llama la «comunidad ideológica», en cuanto objeto legítimo de investigación científica que desempeñaría en la sociología un papel comparable al del «mercado» en la economía clásica. Este planteamiento arroja nueva luz, en particular sobre las obras de Durkheim y Weber. El libro se cierra con un análisis de las condiciones de formación, sociales y teóricas, del propio marxismo.

Göran Therborn

Ciencia, clase y sociedad

Sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico

Título original: *Science, Class and society*
Göran Therborn, 1976
Traducción: Santos Juliá Díaz

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Nota a la edición digital

Debido al elevado número de notas al pie (1263) se ha optado por diferenciar en el texto las referencias bibliográficas de las aclaraciones, comentarios, etcétera, del autor, de manera de facilitar la lectura en los lectores electrónicos. Así, cuando se trate de una referencia bibliográfica, el número de la nota vendrá acompañado por «(ref)».

PREFACIO

El presente estudio intenta abordar algunos aspectos fundamentales de las ciencias sociales —la sociología, el materialismo histórico y, de forma más breve y con finalidad comparativa, la economía—, como actividades que se desarrollan en la sociedad y a la vez en cuanto discursos específicos sobre la sociedad. Su objeto es la formación social y teórica de la ciencia social. Un análisis de este tipo tiene su propia formación, ya que participa de una situación de las disciplinas sociales caracterizada principalmente por crisis, revisiones y reorientaciones, por contradicciones y conflictos. En tales situaciones, cuando los viejos fundamentos ya no parecen firmes, los presupuestos clásicos se cuestionan y se someten a nuevas investigaciones e interpretaciones. Tales empresas siempre son arriesgadas y peligrosas; en opinión de algunos son, sin duda, impetuosas e incluso pretenciosas; pero, en todo caso, se realizan y, al menos para algunos, son necesarias.

Esta coyuntura en el seno de las disciplinas sociales está básicamente relacionada con la coyuntura mundial: las crisis y derrotas del imperialismo, los nuevos problemas económicos del capitalismo avanzado, los conflictos que han acompañado el desarrollo del sistema educativo, la fuerte escalada de la lucha de clases en los países occidentales etc. ¿Cómo funciona realmente este mundo contradictorio? ¿Cómo hay que enfrentarse a él? ¿Cómo conservarlo o cómo transformarlo? Estas preguntas se repiten sin cesar y presionan con fuerza sobre aquellas disciplinas que se proponen el estudio científico del mundo social.

Una de las principales tesis de este libro es que la misma sociedad e idéntica coyuntura social son vividas y experimentadas de formas diversas por personas situadas en diferentes posiciones sociales. Yo he vivido y continúo viviendo la situación más arriba indicada comprometido con la clase obrera y con el movimiento obrero. Las lecciones de sus experiencias y sus luchas han sido un componente social decisivo en la formación de mi propia obra incluso en el campo de la teoría social abstracta. Mi formación teórica se ha realizado durante

varios años de trabajo sobre la tradición clásica de la sociología y sobre la de Marx. Un elemento básico de esa formación ha sido la contribución de Louis Althusser al análisis de los conceptos y discursos. Las lecciones del movimiento obrero combinadas con la teoría marxista han guiado mi atención hacia las características específicas de las disciplinas sociales como actividades sociales y como sistemas conceptuales.

Este estudio se ha beneficiado de los comentarios de cierto número de personas, profesores, colegas y amigos. Entre las muchas personas de las que me siento profundamente deudor, tengo que señalar a dos: Gunnar Olofsson, colega y amigo, que leyó íntegramente la primera versión de mi manuscrito, y con quien he mantenido innumerables y estimulantes discusiones; y mi editor y amigo Perry Anderson, que ha acompañado durante todo el tiempo este esfuerzo con su aliento y su crítica constructiva.

Con su deuda de gratitud hacia muchas personas, el autor queda ahora a solas con su lector.

Göran Therborn
Gotemburgo, septiembre de 1975

1. SOCIOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA, MARXISMO DEL MARXISMO

Las ciencias sociales constituyen una parte importante del mundo en que vivimos. Las podemos encontrar en la administración social, el cálculo empresarial y la intervención militar, en la dirección de hospitales y prisiones, empresas y escuelas, familias cultas y medios de comunicación social. Si observamos con atención, encontraremos también algo que quizá merezca con más razón el nombre de ciencia social, no en las manos de los ricos y poderosos, sino en las organizaciones de los marginados, oprimidos y explotados.

Las ciencias sociales están en el mundo para decir algo acerca de él. De forma creciente las ciencias sociales proporcionan las lentes a través de las cuales percibimos el mundo en el que vivimos. Sus marcos de referencia sustituyen, de modo desigual pero significativo, el éter irreflejo de la tradición antigua, las revelaciones de la religión, las escalas de la moral interior y las cumbres de la cultura literaria. Quizá la forma más evidente de percibir estos cambios sean los planes de los sistemas educativos y los contenidos de la prensa radical.

Cubriéndose a sí mismas con el manto de la ciencia, las ciencias sociales pretenden ser no sólo una forma de experimentar el mundo y de hablar acerca de él, sino algo que produce un conocimiento sistemático de ese mundo. Al mismo tiempo, las ciencias sociales son parte del mundo y, como tal, están relacionadas con los sufrimientos, las alegrías y las luchas de sus pueblos, y con las diversas sociedades y clases sociales.

La verdad de una ciencia y su situación y función social son mutuamente irreductibles, pero, al mismo tiempo, la relación entre *lo que* se produce y *dónde* se produce nunca es una mera contingencia. Esto es así en todas las empresas científicas y, por supuesto, es particularmente importante en el caso de aquellas disciplinas cuyo objeto es el mundo social del que ellas forman parte. La crisis contemporánea de las disciplinas sociales ha tenido su origen en las mutaciones

sociales que cuestionan, más o menos seriamente, tanto su verdad como su relación con las diferentes clases e instituciones sociales.

El «desarrollo del subdesarrollo» (según la acertada expresión de Gunder Frank[1(ref)]), y la situación actual del capitalismo avanzado, en la que se combina una inflación sin precedentes con altos niveles de desempleo, han socavado algunos de los axiomas básicos de la economía liberal. El desarrollo reciente ha destrozado la presunción keynesiana de resolver las crisis, y ha empujado incluso a las burguesías metropolitanas a cuestionar la utilidad de la economía liberal. Los trastornos sociales del mundo occidental —el movimiento contra la guerra, la rebelión estudiantil y el poco sublime malestar de las capas medias— han sacudido hasta sus cimientos el frágil edificio de la sociología. La integración social de los valores se ha resquebrajado dentro del conjunto de la sociedad y en el seno del pequeño mundo académico de la propia sociología. Las ironías de la historia no han perdonado tampoco a la ciencia del materialismo histórico. El marxismo ha tenido que hacer frente a sus éxitos y a sus fracasos: el holocausto estalinista, la división chino-soviética, el fracaso hasta hoy de la revolución proletaria en los países capitalistas avanzados, y el auge de nuevos movimientos de rebelión entre las mujeres, los estudiantes y otros.

En las últimas décadas, el avance de los discursos teóricos sobre la sociedad que pretendían una superioridad científica sobre otros discursos ha constituido, pues, un proceso que contenía en su propio seno diversas contradicciones, las cuales han quedado ahora al descubierto con la actual crisis de las ciencias sociales. En esta coyuntura de crecimiento, contradicción y crisis se sitúa el presente estudio. Su objetivo es contribuir a la solución de la crisis social y científica. Sin embargo, este libro no pretende ser un estudio de la actual situación en cuanto tal, sino más bien elucidar ciertas materias entrelazadas en ella: las disciplinas sociales y su relación constitutiva con las diferentes fuerzas sociales. En este sentido, esperamos determinar con toda claridad cuál es el núcleo de la crisis actual e identificar así un punto desde el que puedan adoptarse posiciones racionales y realizarse nuevos avances.

Nuestro estudio intenta examinar la formación de los discursos científicos sobre la sociedad, su formación como sistemas de conceptos, de proposiciones e investigaciones, y las relaciones entre esta práctica y otras prácticas sociales. Aunque se centra en la sociología y en el materialismo histórico, este estudio comienza con una perspectiva de la primera ciencia social, la economía, e intenta

asimismo indicar que el análisis propuesto es pertinente para la llamada ciencia política. El estudio avanza analíticamente a partir de dos áreas que ya han sido exploradas en las recientes revisiones y reanálisis de la sociología y del materialismo histórico, iniciativas cuyo paralelismo en la teoría económica sería la crítica neoricardiana del marginalismo.

I. LAS LAGUNAS DE LA SOCIOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA

La sociología, como disciplina ambiciosa y presuntuosa, de gustos inciertos, después de una infancia errática en muchas mansiones diferentes y sin pertenecer a ningún sólido linaje familiar, siempre se ha visto desgarrada por la controversia sobre temas fundamentales. En su rápido crecimiento durante la década pasada ha adoptado incluso el aspecto de una sociedad completa en miniatura, y se ha convertido en objeto de investigación sociológica en la nueva disciplina llamada sociología de la sociología[2]. La American Sociological Association tiene cierto parecido con la escena política general de los Estados Unidos: una estructura dirigente liberal —los «liberales reunidos», como les llaman los críticos de izquierda—, financiada en su mayor parte con ayudas de fundaciones y por medio de contratos gubernativos[3(ref)]; una oposición militante compuesta por estudiantes y jóvenes graduados, el Sociology Liberation Movement (dividido posteriormente en dos fracciones difusas: un comité radical y un comité socialista); un movimiento de liberación de la mujer: Sociologists for Women in Society; movimientos de negros y chicanos: el National Caucus of Black Sociologists y la Junta de Sociólogos Chicanos, respectivamente. Al menos dos de los grupos de oposición tienen sus propias revistas: el grupo radical publica *The Insurgent Sociologist*, y los SWS su *Newsletter.*

En la historia de la sociología existen, pues, muchas tentativas más o menos dolorosas de revisión. Cuatro de ellas tienen, sin embargo, una importancia especial, y a ellas dedicará su atención el presente trabajo. Las principales obras con las que nuestra contribución va a arriesgar una comparación son *The structure of social action* (1937), de Talcott Parsons; *The sociological imagination* (1959), de C. Wright Mills; *The coming crisis of Western sociology* (1970), de Alvin Gouldner, y *A sociology of sociology* (1970), de Robert

Friedrichs[4].

Para bien o para mal, Parsons es probablemente el teórico más importante de la sociología posclásica. *La estructura de la acción social* es la primera y, en opinión de muchos autores, más importante obra de Parsons. Este libro tuvo una gran importancia en la determinación de una genealogía oficial de la sociología entre las muy diversas corrientes del pensamiento sociológico, al llamar la atención sobre el papel fundamental de Émile Durkheim y de Max Weber en la formación de la sociología clásica. En un análisis sutil del pensamiento sociológico anterior, Parsons echó los cimientos de su propia teoría sociológica, a la que presentó como una elaboración sistemática y un desarrollo posterior de la herencia clásica. Esa teoría fue expuesta, sobre todo, en dos volúmenes publicados en 1951, *The social system* y *Towards a general theory of action* (en colaboración con Edward Shils y otros) y en *Economy and society* (1956, en colaboración con Neil Smelser). Conocida como análisis estructural-funcional o, más brevemente, funcionalismo, esta teoría dominó el pensamiento sociológico desde finales de los años cuarenta hasta mediados de los sesenta. Incluso después, Parsons se ha mantenido en el centro del debate sociológico, pero ahora con más frecuencia como principal blanco de críticas.

The sociological imagination, de Mills, y *The coming crisis of Western sociology*, de Gouldner, son sin duda alguna las tentativas modernas más destacadas de revisar críticamente la formación, los logros y las tareas de la sociología. En ambos casos, Parsons es un principal objeto de ataque. Mills, que es autor, entre otras cosas de *The power elite in USA*, pretende mantener una tradición de artesanía sociológica de actitud progresista en un mundo de maquinaciones de Guerra Fría y de masificación. La obra de Gouldner, por otra parte, y aunque su radicalismo es anterior, está escrita con la mirada puesta en el movimiento estudiantil de los últimos años sesenta, y expresa, evidentemente, algunos de sus estados de ánimo. Esta obra ha levantado una intensa discusión entre los sociólogos[5].

Podría discutirse quizá si la obra de Robert Friedrichs *A sociology of sociology*, debe incluirse entre las anteriores. No puede afirmarse que sea tan fundamental para las principales corrientes de autoanálisis sociológico como las otras tres, y podría sustituirse perfectamente por algún otro libro. Sin embargo, y como se trata de una seria y, al parecer, muy ampliamente respetada —e incluso aclamada— contribución a una sociología analítica de la sociología, merece por

lo menos alguna consideración.

1. *La dialéctica de Talcott Parsons*

La estructura de la acción social de Parsons echó los cimientos de lo que sería, desde finales de los cuarenta hasta mediados de los sesenta, la teoría sociológica dominante, llamada habitualmente, aunque no con toda exactitud, funcionalismo. Escrito durante la depresión, el libro se ocupa del estudio del capitalismo realizado por cuatro autores de finales del siglo XIX y principios del XX: el economista inglés Alfred Marshall, el sociólogo francés Émile Durkheim, el ingeniero italiano, convertido en sociólogo y economista, Vilfredo Pareto, y el historiador, economista y sociólogo alemán Max Weber. En casi ochocientas páginas de sereno y sutil análisis, ni la depresión ni cualquier otro rasgo mundano del capitalismo desempeñan ningún papel claro, pero los vínculos con las preocupaciones del mundo se mantienen, como veremos, subyacentes. En realidad, el impulso crítico de la obra de Parsons era evidente para cualquier intelectual americano desde la primera página del primer capítulo. Después de citar al muy reputado intelectual de la clase alta de Harvard, Crane Brinton, Parsons comienza: «Spencer ha muerto. Pero ¿quién le mató y cómo? He aquí el problema». En la actualidad, a la mayoría de nosotros puede parecernos trivial emitir un certificado de defunción intelectual de Herbert Spencer[6]. Pero este darwinista social inglés del siglo XIX fue el hombre que «dominó el pensamiento del norteamericano medio —especialmente del norteamericano de clase media— durante medio siglo a partir de Appomattox»[7(ref)]. Spencer fue el hombre que vendió 368 755 ejemplares de sus obras en Estados Unidos desde la década de 1860 hasta 1903[8(ref)], el hombre al que la crema de la sociedad norteamericana —científicos, políticos, escritores y magnates— rindió tributo en un banquete principesco ofrecido en el Hotel Delmonico de Nueva York, en 1882[9(ref)].

La teoría de Parsons, especialmente tal como se presenta en *El sistema social* —una obra monumental, aunque escrita en la posguerra—, ha sido duramente criticada por su incapacidad para abordar el cambio social y, sobre todo, el cambio que resulta de las contradicciones internas[10(ref)]. Sin embargo, *La estructura de la acción social* es, precisamente, un estudio del cambio: la aparición de una nueva teoría social. Parsons utiliza aquí, de hecho, una

concepción dialéctica del cambio, con contradicciones internas y esquemas triádicos de tesis-antítesis-síntesis. El punto de partida de Parsons es su «teoría de la acción», un marco que postula los fines, medios, condiciones y normas directrices como elementos esenciales de un análisis de los actos humanos[11(ref)]. Su principal antagonista es el utilitarismo, importante variante de la teoría de la acción encarnada en una poderosa tradición anglosajona que incluye a Hobbes, Locke, la economía liberal clásica y, en su última fase, el propio Spencer. De acuerdo con Parsons, el utilitarismo es una teoría de la acción intrínsecamente inestable, fundamentalmente porque postula de forma implícita que los fines que buscan los hombres son aleatorios. El utilitarismo tiende a disolverse o bien en un «positivismo racionalista radical», para el que los fines están regidos por el conocimiento científicamente válido detentado por los actores, o bien en un «positivismo antiintelectualista radical», en el que los hombres están dirigidos por fuerzas desconocidas para los propios actores, que navegan en la ignorancia, el error y la ilusión. Parsons llama a esta inestabilidad «el dilema utilitario», y en *La estructura de la acción social* emplea la palabra «dilema» en el sentido de «contradicción»[12(ref)].

El principal éxito de Parsons fue mostrar que existía una solución a este dilema con la aparición de una teoría de la acción, nueva y voluntarista, en las obras de Marshall (parcialmente), Durkheim, Pareto y Weber. La innovación crucial fue la inclusión sistemática de elementos normativos en la teoría: las acciones de los hombres están determinadas no simplemente por el propio interés, sea racionalista o instintivo, sino ante todo por las normas sociales. Y puesto que los elementos normativos habían sido negados originariamente en las variantes alternativas del positivismo radical, la aparición de la teoría voluntarista de la acción puede entenderse como una forma de «negación de la negación». Sin embargo, y a diferencia de los otros tres autores, Weber no provenía de la tradición utilitarista y positivista, sino de la tradición idealista, que había ignorado los elementos factuales y condicionantes en el análisis de la acción. La obra de Weber representaba, pues, otro ejemplo de síntesis y de negación de la negación. Para Parsons, Marx era básicamente un utilitario. La visión marxista fue negada después por Werner Sombart, para quien el capitalismo era la manifestación de un *Geist* específico. Esta negación idealista fue negada, a su vez, por Weber, que en opinión de Parsons, transcendió «el dilema Marx-Sombart», incorporando elementos normativos y no normativos en

su teoría de la acción[13(ref)].

Este gran esquema dialéctico es uno de los dos aspectos que dan al análisis de Parsons su fuerza persuasiva. La nueva teoría se convierte en la síntesis en la que todas las contradicciones anteriores son *aufgehoben.* Pero la eficacia de esta dialéctica descansa, sobre todo, en la elección de punto de partida realizada por Parsons, en su decisión de tratar la teoría social como una teoría de la acción. Con otro punto de partida, el esquema dialéctico de la acción tendría una relevancia limitada. Parsons es consciente de otras posibilidades, pero no se enfrenta a ellas. Da la impresión de que está pensando, ante todo, en la psicología conductista[14(ref)]. Al interpretar a Marx como una especie de utilitario colectivista, Parsons se limitaba a repetir una opinión muy extendida y que no fue impugnada frontal ni vigorosamente hasta que apareció en los años sesenta la obra de Louis Althusser (si no tenemos en cuenta las diversas versiones hegelianas y/o feuerbachianas del «joven Marx»).

La dialéctica de Parsons no habría de reducirse a la pura teoría. La gran síntesis tenía también claras consecuencias políticas. La sociología, en opinión de Parsons, transciende las graves contradicciones y luchas de la época, el «dilema individualismo-socialismo». Parsons señalaba en su prefacio que «el criterio de agrupación de los cuatro escritores, a fines de estudio, fue bastante empírico. Fue el de que todos ellos, de distintos modos, se habían interesado por la gama de problemas empíricos implicados en la interpretación de algunas de las características principales del moderno orden económico, denominado “capitalismo”, régimen “de empresa libre”, “individualismo económico”»[15(ref)]. En *La estructura de la acción social* se insiste con fuerza en la conceptualización de la acción y no en la interpretación del capitalismo, pero a nadie se oculta su lección: «Es especialmente significativo que […] la preocupación de Durkheim por el socialismo fuese muy temprana, anterior a *La división del trabajo*, aunque sólo más tarde llegara a una exposición sistemática de sus puntos de vista. Concretamente, una de las principales razones por las que se aventuró por los desconocidos caminos de la sociología fue su conclusión de que la economía socialista no conseguía resolver los problemas planteados por la teoría del individualismo del *laissez fare*. Desde el punto de vista de Durkheim, como desde el de Pareto y Weber, el socialismo y el individualismo del *laissez faire* son de la misma clase; ambos dejan de tener en cuenta ciertos factores sociales básicos por los que los tres se interesan»[16].

La segunda razón de la fuerza persuasiva de *La estructura de la acción social* es el auténtico éxito teórico en el que se basa su justa pretensión de brillantez intelectual. Con gran penetración, el libro descubre convergencias teóricas sistemáticas en las obras de unos autores que hasta entonces se habían considerado habitualmente como muy diferentes y sin relación alguna. En los términos de su teoría de la acción, Parsons concluía que la sociología tenía que definirse como «la ciencia que intenta desarrollar una teoría analítica de los sistemas de acción social, en la medida en que estos sistemas pueden ser entendidos en términos de la propiedad de la integración de valores comunes»[17(ref)]. Contra este resultado del análisis de Parsons —la convergencia en valores comunes— tenemos poco que discutir. Sus análisis y explicaciones históricas de la aparición de la sociología y, sobre todo, su afirmación de la específica contribución de la sociología a una ciencia de la sociedad son mucho menos convincentes.

2. *Wright Mills contra las formas anormales de la división sociológica del trabajo*

C. Wright Mills no fue principalmente un teórico. Su aportación más importante al debate sociológico y a las ciencias sociales no está relacionada con la teoría social sino con la «imaginación sociológica». El propio Mills nos ha dejado algunos ejemplos muy inteligentes de ello, como el siguiente: «los [analistas] que imaginativamente han tenido conciencia de lo que prometía su obra han formulado siempre tres tipos de preguntas: (1) ¿Cuál es la estructura de esta sociedad particular en su conjunto? […] (2) ¿Qué lugar ocupa esta sociedad en la historia humana? […] (3) ¿Qué variedades de hombres y de mujeres prevalecen ahora en esta sociedad y en este período?»[18(ref)]. El trasfondo social inmediato de la obra de Mills no es, como en el caso de Parsons, el capitalismo, sino lo que Mills llama la «Cuarta Época» posmoderna, el período posterior a la segunda guerra mundial, de grandes burocracias inhumanas, la élite del poder, la Guerra Fría y la bomba atómica[19(ref)]. Explicar el malestar y la indiferencia de esta época, que es cada vez más la del «Robot Alegre», es la tarea principal de la imaginación sociológica[20(ref)].

En la actualidad, sin embargo, la sociología y las ciencias sociales no están equipadas para su gran tarea. La visión de Mills sobre el desarrollo de la

sociología evoca los temas característicos de un populismo nostálgico. Érase una vez una edad clásica de sociólogos libres y artesanos, que eran independientes, honestos y se preocupaban de temas sustanciales. En ese idéntico y lejano resplandor, Mills ve a Comte y a Weber, a Spencer y a Durkheim, a Veblen y Schumpeter, a Sombart y «a todo lo que es intelectualmente excelente en Karl Marx»[21(ref)]. Pero entonces llegaron los intelectuales esotéricos con el verbalismo abstracto de la «gran teoría» (cuyo arquetipo es Parsons), y los burócratas con su «empirismo abstracto» (Paul Lazarsfeld y otras cabezas menores)[22(ref)], que representaban la disociación de la teoría y la investigación, que previamente se habían mantenido unidas gracias a un compromiso moral con, por decirlo así, el empirismo concreto de los temas sociales sustanciales. Después de la caída, las dos partes experimentaron un superdesarrollo separado y distorsionado.

La preocupación de Mills es restablecer la artesanía sociológica, una vez que los efectos grotescos de la excesiva división del trabajo durante la industrialización de la sociología se han hecho evidentes[23(ref)]. Mills fue, en efecto, un admirable artesano; admirable por el coraje que mostró en un período de duras presiones, producto de la Guerra Fría, y por sus dotes como imaginativo analista social y como escritor. Pero como buen populista no señaló ningún camino para que el artesano libre pudiera convertirse en «el rasgo distintivo» de la vida cultural de un mundo marcado por la «Cuarta Época»[24(ref)]: Mills se limita a afirmar que así debe ser. A diferencia del hegeliano Parsons, Mills no encuentra ninguna contradicción interna en la gran teoría ni en el empirismo abstracto, y no anuncia ninguna nueva fuerza exterior. Mills nos brinda su libro y su propio ejemplo. Esto es, al menos, muchísimo más que nada.

3. *Teoría social y experiencia personal: el mundo de Alvin Gouldner*

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel estuvo jalonada por los cañonazos de la batalla de Jena, en la que Napoleón derrotó al ejército feudal de Prusia. La *Fenomenología* contiene un capítulo sobre la revolución francesa, y Hegel consideró y apoyó a Napoleón como su culminación, pero no se encontrarán en sus páginas ni la batalla en sí ni las reacciones personales de Hegel ante ella. Hegel es uno de los teóricos más profundamente abstractos, y la vida personal de

un teórico nunca se ha mostrado excesivamente en los tomos del academicismo clásico[25].

El muy diferente estilo de los teóricos progresistas de la América de los años sesenta se caracteriza, significativamente, por la cultura populista y expresiva que durante esa década se extiende ampliamente entre los estudiantes y las capas medias. En *The coming crisis of Western sociology*, de Alvin Gouldner, la teoría se encuentra explícitamente localizada en la experiencia personal de su autor. En las dos primeras líneas de su prefacio ya se nos dice que «los teóricos sociales trabajan dentro de una matriz social que se derrumba, con centros urbanos paralizados y universidades arrasadas».

En una polémica posterior[26(ref)], Gouldner ha formulado así el axioma central de su libro: «Toda teoría social tiene relaciones con lo político y lo personal que, según los cánones técnicos de la teoría social, no debería tener»[27(ref)]. La finalidad de su libro es contribuir a una sociología de la teoría social o, mejor, a una teoría de los teóricos sociales[28(ref)]. El intento de Gouldner de una sociología de la sociología tiene una orientación específica: se trata de una «sociología reflexiva» cuya finalidad consiste en profundizar la conciencia del sociólogo respecto de lo que él es, no sólo en su función pública como sociólogo sino como hombre en una sociedad concreta y, sobre todo, en un concreto entorno inmediato[29(ref)]. La sociología reflexiva es un fin en sí y, al guiar la crítica de la sociología dominante, un medio de liberar de sus límites conservadores y represivos el potencial socialmente liberador de la sociología[30(ref)].

La obra de Gouldner tiene una audaz dimensión histórica y se presenta como parte de un amplio proyecto: ya ha aparecido un libro suyo muy interesante sobre *Platón (Enter Plato*), y se anuncian futuros volúmenes sobre el movimiento romántico del siglo XIX y sobre una teoría general de las teorías sociales. El amplio lienzo histórico pintado por Gouldner está estructurado de tal forma que combina elementos de Parsons y de Mills. Como en Mills, hay aquí también una unidad originaria que se divide en dos, con las desafortunadas consecuencias de un desarrollo unilateral. No hay, sin embargo, ninguna invocación a los ideales de una edad de oro clásica. En su lugar hay, como en Parsons, un proceso de contradicción, convergencia y síntesis interna (aunque, en este caso, la síntesis todavía no se ha alcanzado). En el análisis de Gouldner, la unidad de origen es la de la sociología occidental, que se divide después de la

muerte de su fundador, Saint-Simon. Con Comte y Marx, se divide en sociología académica y marxismo. Este se mueve hacia el Este, desde Europa occidental hasta Rusia; la sociología académica se dirige hacia el Oeste, hasta llegar a Estados Unidos (en la década de 1960 su centro se sitúa en el lejano Berkeley, en la Costa Oeste de Estados Unidos). Ahora, sin embargo, ambos están en crisis y tienden a converger.

A pesar de su llamativo título, el libro se refiere realmente a un problema situado en un plano de generalidad histórica algo más bajo que el plan general más arriba indicado. La crisis de la sociología occidental de la que trata Gouldner es principalmente la crisis del predominio funcionalista parsoniano en la sociología americana, crisis que se expresa en los movimientos hacia el marxismo, en la desintegración interna de la escuela funcionalista y en la aparición de nuevos tipos de teoría e investigación. El análisis central del estudio de Gouldner se dedica a la obra de un solo sociólogo, Talcott Parsons. La concepción metodológica básica de Gouldner es que toda teoría social se fundamenta en una «infraestructura» de presupuestos previos, especialmente referidos a un sector particular, por ejemplo al hombre y la sociedad, pero también a las hipótesis y sentimientos más generales acerca del mundo[31(ref)]. Su minucioso e imaginativo análisis de Parsons se centra en las manifestaciones de los presupuestos y sentimientos sectoriales en la teoría sociológica de Parsons.

Los cambios sociológicos, en general, y la crisis de la que trata Gouldner, en particular, no se han producido por el proceso de la investigación científica, sino más bien por los cambios en la infraestructura cultural de la sociedad y en otros aspectos externos y sociales de la vida. La crisis del funcionalismo ha sido provocada, sobre todo, por la aparición de una nueva cultura entre los estudiantes procedentes de las capas medias y por la aparición del «Estado benefactor», con su demanda de una sociología utilizable en los diversos tipos de intervención estatal[32(ref)]. La más breve explicación de la crisis del marxismo soviético que hace Gouldner es similar. La base para una teoría del orden y la coacción (como el funcionalismo) la proporcionó una capa social cuyo objetivo era consolidar y gozar de los frutos de los logros pasados[33(ref)]. Al socaire de la reforma económica surgió la necesidad de legitimar una relajación de la autoridad pública; una forma de conseguirlo era incorporar al marxismo el énfasis funcionalista en la interdependencia del sistema[34(ref)].

El modelo metodológico en el que se inspira la sociología de la teoría social

de Gouldner es, evidentemente, el de la dicotomía marxista infraestructura/superestructura. Hay, desde luego, una diferencia que no carece de importancia en el hecho de que los marxistas situarían la infraestructura de presupuestos y sentimientos subteóricos de Gouldner en la superestructura ideológica. Otra diferencia es que la «superestructura» de la teoría social de Gouldner no posee la autonomía y la específica eficacia que caracteriza a su homónima marxista. Es cierto que Gouldner, al advertir contra «el peligro de […] una regresión primitivista a un marxismo ortodoxo (por no decir vulgar)», protesta contra la creencia «de que la sociología académica no ha logrado absolutamente nada en los últimos treinta años»[35(ref)] Pero esos logros no se toman en cuenta en su explicación del cambio sociológico, sino que, por el contrario, se nos dice enfáticamente que «no hay, en realidad, prueba alguna de que los cambios que el funcionalismo ya ha manifestado y promete seguir experimentando […] tengan nada que ver con las investigaciones y las comprobaciones por éstas producidas, dentro o fuera del marco de la teoría funcionalista»[36]. Ahora bien, aunque la evolución teórica interna haya podido jugar un papel insignificante en el proceso descrito por Gouldner, el problema de la especificidad de la «superestructura» teórica sigue en pie. Gouldner da lo mejor de sí, que es realmente impresionante, cuando analiza los presupuestos subteóricos acerca del hombre y la sociedad en Parsons, en Platón —con quien Parsons está relacionado—, y en la relación entre el mundo sociológico de Erving Goffman y el mundo ideológico de las nuevas capas medias norteamericanas. Pero su negativa a reconocer la especificidad del plano teórico le lleva a yuxtaponer un conjunto de teorías de una forma que, en el mejor de los casos, es banal y, en el peor, grotesca. Las agudezas subteóricas sustituyen, de forma no poco frecuente, a los análisis teóricos. Este fenómeno se relaciona y agrava con lo que podría denominarse un desafortunado amor al marxismo que le empuja a contemplar su imagen en los más insospechados autores[37].

4. *El ego sociológico en un mundo de conversación*

La crisis de la sociología occidental, de Gouldner, y *Sociología de la sociología*, de Robert Friedrichs; no sólo son coetáneos, sino también, aparentemente, hermanos intelectuales. Después de su aparición los dos autores se han

cumplimentado mutuamente[38(ref)]. Aunque menos brillante y analítico que el de Gouldner, el volumen de Friedrichs no es menos ambicioso en su alcance, y es más regular y más cuidadoso en su tratamiento. Menos audaz en su envergadura, es sin embargo más amplio en su cobertura del campo y analiza un mayor número y diversidad de autores, entre los que se incluyen algunos que, como Sartre y Husserl, no se estudian habitualmente en estudios de este tipo.

Como en Gouldner, la preocupación central de Friedrichs es la imagen del hombre que tienen los sociólogos, incluyendo ante todo y sobre todo su imagen de sí mismos. El mecanismo que organiza el texto está tomado del libro de Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*; «paradigma» es un concepto central, que Friedrichs utiliza en el amplio sentido de «opinión dominante». En lo que es un sorprendente eco de la distinción de Gouldner entre superestructura teórica e infraestructura subteórica determinante, Friedrichs distingue entre paradigmas de primer y segundo orden[39(ref)]. El paradigma determinante de primer orden es «la imagen rudimentaria que el científico social tiene de sí mismo como agente científico» (se omite el subrayado), mientras que la «imagen […] del objeto» de su disciplina es el paradigma de segundo orden.

La autoimagen del científico social es, como el lector recordará, sólo una parte de la infraestructura de Gouldner. Esta imagen tiene poco valor para analizar el contenido ideológico, y el propio Friedrichs la emplea principalmente para presentar una dicotomía. Por una parte están los sociólogos que tienen una buena imagen de sí, los «profetas», cuya serie va desde Comte (tal como la practicaba, pero no como la predicaba) hasta C. Wright Mills. La mayor parte de los sociólogos norteamericanos anteriores a la segunda guerra mundial representan el «modo profético»[40(ref)]. Por otra parte, están aquellos que tienen una mala imagen de sí, los «sacerdotes», ocultos bajo su «manto de neutralidad» y que practican un «modo sacerdotal» de sociología, inaugurado por Marx Weber y que domina a la sociología americana desde la segunda guerra mundial hasta 1960 aproximadamente[41(ref)].

En la década de 1960 surgen nuevos profetas. El eje de la argumentación de Friedrichs es que no se trata de una desviación temporal del inexorable dominio de los sacerdotes. El resurgir, probablemente duradero, del modo profético no es, como en el esquema de Parsons, el resultado de la evolución científica, ni se debe tampoco a las necesidades de la época, como presumía Mills, ni es resultado, según la perspectiva de Gouldner, de la aparición de una imagen

profética de sí en el conjunto de la sociedad. La razón por la que la virtud puede confiar en una recompensa duradera radica principalmente en que las implicaciones plenas de la imagen del hombre que expresa el modo sacerdotal de ciencia pugnan «dramáticamente contra la esencia de la imagen humana del hombre que ha sido el legado de Occidente desde sus orígenes hebreos y griegos»[42(ref)]. Una vez puestas de manifiesto, estas implicaciones repelerán a los hombres honrados occidentales y reforzarán la posición de los profetas.

El vocabulario utilizado en esta presentación —bueno, malo, virtud, honrado y otras expresiones por el estilo— no debe interpretarse como algo meramente irónico, sino como una lejana adaptación al estilo curiosamente moralista y teológico del autor, que se muestra profundamente preocupado por la reafirmación de los altos valores de la tradición judeocristiana y hebraico-griega[43(ref)]. Su tesis central es, en realidad, una inteligente muestra de análisis académico y un elegante *tour de force*. En lugar de partir de una teoría presuntamente científica con objeto de revelar las ocultas imágenes subteóricas del hombre y la sociedad que están por debajo de ella, Friedrichs crea una filosofía del hombre como una extrapolación de los presupuestos cognoscitivos de la ciencia natural, y deduce sus aberrantes implicaciones: una visión del hombre despersonalizada, determinista, relativista e instrumentalista[44]. Friedrichs ofrece también algunos ejemplos de cómo estas implicaciones tienden a materializarse en los libros de sociología.

Para Friedrichs, como para Parsons, Mills y Gouldner, el mundo, de forma más o menos trágica, se ha dividido en dos, y su preocupación consiste en restablecer algún tipo de unidad. Para Parsons, la síntesis, situada básicamente entre el positivismo y el idealismo, ya existía, a la espera tan sólo de ser descubierta. A los ojos de Mills, la solución consiste en volver a los ideales clásicos que reinaban antes de la división entre la gran teoría y el empirismo abstracto. Gouldner analiza la perspectiva de una convergencia en las crisis internas de ambos vástagos de la sociología occidental, la sociología académica y el marxismo. Los dos polos de Friedrichs están mucho más apartados que en los otros autores. Por una parte está el mundo como objeto del conocimiento científico, intersubjetivo, recurrente, relacional; por otra, la *Existenz* del hombre, experiencia intrasubjetiva, única y existencial[45(ref)]. Las implicaciones de una metafísica cientificista son el rechazo y la tentativa de suprimir esta experiencia.

En el marco de esta amplia perspectiva, Friedrichs puede situar al marxismo

de forma mucho más correcta que la mayor parte de los académicos europeos. Friedrichs es plenamente consciente de las diferencias entre el joven Marx y el maduro[46(ref)]. Acerca de éste y de Engels y Lenin, Friedrichs escribe: «La naturaleza rígida y dogmática de su estilo político puede demostrarse con toda seguridad. Sin embargo, la mayor parte de la comunidad científica de Occidente no se ha percatado de que […] podría afirmarse con idéntica seguridad que la postura básica adoptada por los padres fundadores del materialismo dialéctico se sitúa en la mejor tradición de la ciencia social […] Su actividad como científicos sociales no se dirigió a una visión específica del futuro, sino a la epistemología que caracterizaba a la ciencia natural en general. Naturalmente, en cuanto activistas políticos eran dogmáticos, pero como científicos ambos profesaron y demostraron una amplitud de espíritu que sólo los hechos empíricos habrían de cerrar»[47(ref)]. Estas observaciones sobre la ciencia marxista no son, con todo, más halagadoras que las dedicadas a la política marxista. El propósito de Friedrichs consiste en mostrar que el marxismo no puede utilizarse directamente como base de un «modo profético» de sociología. Es más, Friedrichs considera que al escribir *El capital*, Marx hacía algo equivalente a una adhesión al fascismo. En palabras del propio autor: «tomar como única orientación la *Existenz* podría resultar tan trágico, al menos, como el recurso opuesto —la reificación de la presunciones intersubjetivas de la ciencia—, como puede ilustrarse con la dramática llamada que el primer Heidegger dirigió al pueblo alemán para que siguiese a su *Führer*, por una parte, y con la identificación del último Marx con el materialismo de la ciencia, por otra»[48(ref)]. La solución consiste, pues, en considerar las perspectivas científica y existencialista como dos lentes, contenidas ambas en el ojo humano[49(ref)]. Esto significa, sobre todo, admitir una dimensión personal en la ciencia de la sociología[50(ref)].

El paradigma de segundo orden de la sociología, la imagen de su objeto central, es en opinión de Friedrichs la idea de «el sistema» que Parsons estableció como imagen dominante después de la segunda guerra mundial[51(ref)]. En el pasado, el paradigma sistema estaba relacionado con el paradigma sacerdotal de primer orden, y el paradigma conflicto, que era el más peligroso y reciente competidor del primero, estaba conectado con los profetas. En el futuro, sin embargo, las cosas no tendrán que ser así necesariamente, y Friedrichs llega a afirmar de forma relativamente convincente que, si la sociología pretende ser una ciencia nomotética cuyo objeto no sean meramente los casos únicos, el

sistema tendrá que predominar sobre el conflicto[52(ref)]. La debilidad fundamental de la tesis del paradigma sistema, que demuestra la escasa preocupación del autor por los problemas de la teoría científica, es naturalmente su vacía generalidad. Friedrichs evade la cuestión de la sistematicidad del sistema en la sociología en cuanto algo distinto, por ejemplo, de la economía, la biología o la cosmología.

Después de todas sus profundas palabras sobre la profecía, el sacerdocio, la ciencia y los mantos de neutralidad, Friedrichs envía al lector a un idílico pluralismo «dialogante» de profetas y sacerdotes, imágenes de sistema y conflicto, en el que las llamadas de liberación y de orden de la sociología se funden en una concepción del sociólogo como «*testigo* de ese diálogo profundamente social que es el hombre»[53(ref)]. Es decir, el mundo del hombre es, después de todo, una conversación intelectual, muy alejado del mundo de hambre, suciedad, esfuerzo y combate en el que se sumergen los científicos materialistas y los políticos dogmáticos.

5. *La sociedad ausente de una ideología americana*

Aunque distintas entre sí, en muchos aspectos evidentes e importantes, estas cuatro obras comparten dos lagunas que, para el objetivo del presente estudio, es esencial señalar: la *sociedad* y la *ciencia*. La cuestión de la sociedad tiene dos aspectos relevantes. Primero, el papel de la sociedad como objeto de una empresa teórica y, segundo, la sociedad como contexto de la teorización social. En las obras de Parsons y de Mills se subraya, en una amplia dimensión histórica, la presencia decisiva de la sociedad en su primer aspecto. Parsons junta a sus cuatro autores para analizar sus interpretaciones «de algunas de las características principales del moderno orden económico», esto es, el capitalismo o la «libre empresa». La nueva teoría de la acción surge, precisamente, de su interpretación de este fenómeno. Mills sale a la palestra para convocar a los sociólogos a la tarea de analizar e interpretar los «problemas sustanciales» de la actual era histórica, la «Cuarta Época».

Ahora bien, la cuestión de la sociedad como objeto de la ciencia social plantea inmediatamente el problema de la apropiación científica de la sociedad como algo distinto de su apropiación ideológica o artística, es decir, el problema de la ciencia. Sólo en relación con esto puede evaluarse la suficiencia de la

atención de Parsons y Mills al objeto de la ciencia social. Y aquí, como ya hemos señalado antes, encontraremos una laguna. En todo caso, al postular como objeto la sociedad en su conjunto el liberal Parsons y el radical Mills se distinguen de los actuales profetas y radicales Friedrichs y Gouldner.

Acerca de su propia rama de la sociología, Gouldner escribe: «Por tanto, el núcleo de una sociología reflexiva es la actitud que alienta hacia los ámbitos del mundo social *más cercanos* al *sociólogo* —su propia universidad, su profesión y sus asociaciones, su rol profesional y, cosa muy importante, sus estudiantes y él mismo— y no sólo hacia las partes remotas de su medro social circundante»[54(ref)]. El propio Gouldner señala la diferencia que existe entre su concepción y la de la sociología clásica del conocimiento, preocupada sobre todo por la importancia de las clases y de otras fuerzas sociales extraacadémicas[55(ref)]. El cambio de acento obedece ciertamente a las más nobles razones morales. Pero se debe notar que la sociología reflexiva está más preocupada por guiar la moral personal del científico social que por las contradicciones y las fuerzas sociales del cambio social que el sociólogo descubre. El problema consiste en saber cómo puede relacionarse el sociólogo con esas fuerzas. Ya hemos señalado que, a pesar de todas sus simpatías hacia la sociología como profecía, lo que fundamentalmente reclama Friedrichs no son juicios proféticos sobre el actual orden económico y sus problemas esenciales, sino una mayor atención a la *Existenz* y al mantenimiento de «los valores que Occidente hereda de sus raíces helénicas y hebreas».

La ausencia, o casi ausencia, de la sociedad en estas cuatro revisiones de la sociología se refiere sobre todo a la sociedad como contexto, como determinante de la sociología y de la ciencia social. El vacío social es más evidente en el caso de Parsons. El esquema dialéctico de *La estructura de la acción social* es, sin ningún género de dudas, una dialéctica intracientífica. Como dice el autor: «El interés central del estudio es el desarrollo de un sistema teórico coherente concreto, como ejemplo del proceso general de desarrollo “inmanente” de la ciencia misma»[56(ref)]. Los análisis sumamente detallados del voluminoso libro de Parsons son, sobre todo, puros análisis conceptuales.

Sin duda alguna, Mills habla explícitamente del impacto de la sociedad sobre la ciencia social. Mills señala, por ejemplo, la influencia de la «práctica liberal» de reformas paulatinas y de la «práctica iliberal» de administración burocrática sobre la sociología norteamericana[57(ref)]. Pero en el conjunto de la exposición

de Mills sólo los caídos en pecado están socialmente determinados. Los virtuosos —como es evidente en la amalgama ecuménica de Comte, Spencer, Marx, Weber y Durkheim— no lo están. Lo que está determinado, en su relación con los tipos de práctica, es la tradición de estudios empíricos de los hechos sociales contemporáneos. Sin embargo, la tradición clásica, orientada hacia una teoría de la historia y a la que el propio Mills manifiesta su lealtad, no lo está[58(ref)]. Mills define terminantemente a la economía clásica como «la principal ideología del capitalismo como sistema de poder» y, en un rápido análisis histórico de las raíces ideológicas y sociales de varias disciplinas, Mills condena incluso la demografía (en relación con Malthus), pero no dedica ni una sola palabra a las raíces de la sociología clásica[59(ref)]. La sociología clásica se relaciona con la legitimación ideológica únicamente desde la otra orilla, es decir, no como el paciente enfermo sino como el médico impasible[60(ref)].

La visión de Gouldner sobre el desarrollo de la teoría social se presenta como un antídoto contra la concepción parsoniana de un desarrollo inmanente. Como hombre y como agente político, el teórico desempeña, en esta visión, un papel crucial en el desarrollo de la teoría. En el gran modelo histórico del desarrollo de la sociología elaborado por Gouldner, las diferentes fases de ésta se conectan con diversas fuerzas sociales[61(ref)]. Así, se afirma que una de las causas básicas de la crisis de la sociología académica y del marxismo es el diferente papel del Estado en el Este y el Oeste. La sociedad está ahí, pero se encuentra de hecho básicamente subordinada a un determinismo cultural suprasocietal. Lo que Gouldner pretende demostrar no es tanto la importancia del hombre y su política cuanto la del hombre y su cultura. Para Gouldner, la sociología está relacionada principalmente con la cultura utilitaria[62(ref)]. Gouldner nos dice que la sociedad de clase media comenzó con la cultura utilitaria[63(ref)] y no, por ejemplo, con la emancipación de las ciudades en Europa occidental, con las manufacturas textiles, con los cercamientos de tierras, el pillaje colonial u otras formas de «acumulación primitiva». El autor pone especial cuidado en subrayar que el funcionalismo, hasta ahora forma dominante de la sociología académica clásica, no está relacionado intrínsecamente ni con la sociedad capitalista ni con la socialista[64(ref)]. La principal afiliación del funcionalismo se sitúa en la filosofía platónica, con la que comparte una común infraestructura cultural de presupuestos y sentimientos subteóricos[65(ref)]. Gouldner disecciona el funcionalismo parsoniano valiéndose de esta

infraestructura. La esclavitud de la Antigüedad, el feudalismo, el capitalismo, el socialismo, han dejado a esta cultura, «esencialmente conservadora», básicamente intacta hasta ahora. Esto no significa, advierte el autor, que sea perenne[66(ref)]. ¡Una estructura que ha resistido dos mil años de sacudidas económicas y políticas comienza ahora, por fin, a ceder bajo la presión de las nuevas capas medias y de los estudiantes de la nueva izquierda de la América de los años sesenta![67(ref)].

Friedrichs no se muestra más creyente que Gouldner en una concepción socialmente inmaculada de la sociología. Por ejemplo, Friedrichs atribuye al clima conformista de los años cincuenta la consolidación del paradigma sistema en la sociología[68(ref)]. Una vez más, sin embargo, como en el caso de Gouldner, la ordenación económica y política y su influjo en la estructuración de clases sociales tiene poco peso en comparación con los valores suprasocietales. Los dos autores difieren decisivamente en su evaluación de estos valores: para Gouldner son esencialmente, aunque no en todas las circunstancias, conservadores; para Friedrichs, que siempre añade los valores «hebraicos» a los helénicos, son sobre todo «humanos» (y los deja sin especificar). El argumento decisivo para considerar como transitorio el dominio del modo sacerdotal de sociología es que puede demostrarse que va contra la esencia de la humana imagen hebrea y griega del hombre[69(ref)]. Cuando este hecho se revela, como en el libro de Friedrichs, su destino está sellado.

Hemos señalado antes la discrepancia que existe entre la autoimagen del papel social del sociólogo de la sociología y su precisa localización social, entre la tarea que se plantea y la solución que se propone. Gouldner evoca una sociedad que se derrumba, un vasto panorama histórico, y pretende relacionar al sociólogo con todo esto, pero al final termina con sus ojos centrados en las aulas universitarias. Friedrichs invoca a los profetas hebreos, que arremetieron contra la venalidad y la perfidia de los ricos y poderosos de su tiempo, pero sólo para llegar a una concepción del sociólogo como testigo del diálogo humano. El mismo tipo de discrepancia se encuentra en Parsons, que estudia el problema del orden económico moderno y cree que la teoría voluntarista de la acción y las profesiones constituye «un camino para salir del dilema individualismo/socialismo» (en otras palabras, la solución de las luchas económicas, políticas e ideológicas entre el trabajo y el capital). Las ambiciones de Mills respecto a su rama de la sociología no son más modestas. A pesar de la

élite del poder, la bomba atómica, y el carácter predominantemente imaginativo de las modernas ciencias sociales, Mills afirma: «Creo yo que la imaginación sociológica se está convirtiendo en el principal común denominador de nuestra vida cultural y en su rasgo distintivo»[70(ref)].

En los cuatro autores hay una tendencia a presentar las revoluciones sociales como revoluciones sociológicas, a convertir las luchas y transformaciones económicas y políticas en cuestiones de cultura y moralidad. Esta era la tendencia que, de acuerdo con Marx y Engels, caracterizaba a la «ideología alemana», la ideología tanto del liberalismo como del socialismo alemán, a diferencia de las verdaderas realizaciones económicas y políticas de los liberales y socialistas de Inglaterra y Francia. Marx y Engels pensaban que el superdesarrollo de la filosofía en Alemania correspondía al subdesarrollo de las clases sociales modernas y de las contradicciones de clases[71(ref)]. Los cuatro autores son norteamericanos, y yo señalaría, sin adelantar en este momento más pruebas, que la tendencia descrita es bastante común entre los intelectuales norteamericanos, sean liberales o radicales. Se puede hablar de una ideología norteamericana en un sentido aproximadamente igual al de la ideología alemana que Marx y Engels abandonaron de forma definitiva a mediados de la década de 1840.

Dejando al margen, por el momento, la cuestión de la «ideología norteamericana», me limitaré a señalar, como algo previo, que a diferencia de las concepciones subsociales, inmanentes, de Parsons y (en un sentido fundamental) de Mills, y a diferencia de la visión básicamente suprasocial y culturalista de Friedrichs y Gouldner, el presente estudio pretende analizar la ciencia social en su verdadero contexto social.

6. *La sociología empírica en el mercado académico*

Dentro de la sociología existe un creciente interés por sus propias raíces históricas y sociales, que surge de una fuente absolutamente distinta de las preocupaciones de sus teóricos y sus intelectuales *engagés.* Desde hacia varios años, Paul Lazarsfeld, uno de los metodólogos positivistas más importantes de la sociología —en opinión de Mills, un portavoz dirigente y sofisticado del empirismo abstracto— viene dirigiendo un programa internacional de investigación sobre la historia de la investigación social y de la sociología

empírica. Centrado en el concepto de institucionalización, lograda o fallida, e inspirado en buena medida en los estudios de Joseph Ben-David sobre la aparición de nuevas disciplinas[72(ref)] —tales como la bacteriología, el psicoanálisis, la psicología experimental— y sobre diferentes estructuras universitarias nacionales[73(ref)], este esfuerzo ha producido obras empíricamente meticulosas y de gran interés. La principal figura de esta escuela es Anthony Oberschall, que ha compilado el más importante volumen aparecido hasta ahora, *The establishment of empirical sociology* (1972). Oberschall ha escrito también una monografía sobre *Empirical research in Germany, 1848-1914* (1965) y para el primer libro ha contribuido con un modelo teórico introductorio y con un capítulo fundamental sobre la aparición y la institucionalización de la sociología en los Estados Unidos.

Ben-David se centra principalmente en el estudio del establecimiento académico —o alternativamente del establecimiento bloqueado— de las nuevas especialidades intelectuales. Su modelo esencialmente intraacadémico subraya el papel de la competitividad académica, analizando por ejemplo las condiciones previas necesarias para atraer hacia las nuevas ramas de la ciencia a universitarios inteligentes y competitivos. Oberschall ha extendido considerablemente este modelo y lo ha conceptualizado en un esquema explícito de oferta y demanda, insistiendo particularmente en que el establecimiento de una nueva disciplina depende del mantenimiento de la oferta y la demanda por «grupos muy coherentes, amplios e identificables»[74(ref)]: su oferta institucionalizada debe ser apoyada por un poderoso grupo de presión, y tiene que existir una demanda efectiva y con recursos.

Todo esto está muy bien, pero en esta explicación parecen existir dos puntos débiles importantes. Uno de ellos se deriva del modelo de mercado y el otro del programa de investigación elaborado por Lazarsfeld y sus colaboradores. El modelo de mercado no incluye un análisis sistemático de la determinación social de las fuerzas que actúan en la demanda y en la oferta de sociología. Las investigaciones empíricas identifican cierto número de grupos, organizaciones e individuos y los sitúan dentro de un mecanismo de oferta y demanda, pero la relación que existe entre ellos y la estructura y funcionamiento de la sociedad sólo se especifica en un *aperçus* habitualmente *ad hoc*, aunque en ocasiones muy penetrante. No se liga a una teoría del desarrollo social.

El programa de investigación, al concentrarse en la sociología empírica, se

considera como un correctivo del tipo habitual de historia de la sociología, que se interesa exclusivamente en la historia de la teoría social. Hasta ahora, el resultado ha sido dejar sin aclarar la conexión interna entre la teoría y la investigación empírica. Oberschall distingue entre investigación social y sociología. En un principio, las demandas de cada una de ellas estaban muy separadas y eran distintas, y sólo en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago durante la década de 1920 se institucionalizó la oferta de ambas como una sola unidad[75(ref)]. El problema es que se deja sin especificar que la «sociología» sea algo diferente de la investigación social. Parece referirse a un cuerpo de teoría social, pero no se analiza de qué clase de teoría se trata. De acuerdo con la concepción positivista de la ciencia social de Lazarsfeld, la teoría se considera principalmente como algo que hace acumulativos y susceptibles de generalización los estudios empíricos. La teoría como producción de conceptos que definen un objeto de investigación atrae escaso interés. La unidad de la sociología y de la investigación social se enmarca significativamente en el establecimiento académico de la investigación acumulativa, y no en la unión de un concreto sistema conceptual con los estudios empíricos[76(ref)].

Estos puntos débiles de la historiografía de la sociología empírica apuntan a la segunda laguna de los cuatro grandes reanálisis de la sociología de los que ya hemos tratado: el problema de la sociología como ciencia. Antes de volver sobre este problema, señalaremos otro punto acerca del proyecto histórico de Lazarsfeld: debido a su primordial preocupación por la investigación empírica y debido, quizá en mayor medida, a su visión de la teoría, este proyecto deja también, como Parsons y los otros, a la teoría social socialmente no determinada.

7. *La confianza irreflexiva en la cientificidad sociológica*

Parsons estudia el estatuto científico de las ciencias sociales y la especificidad de la sociología en relación con otras disciplinas. A modo de resumen, podría decirse que Parsons fundamenta las ciencias empíricas no naturales en una especie de antropología filosófica, en la que las disciplinas se diferencian por su relación con el esquema de la acción humana. Las tecnologías de todo tipo entrañan únicamente medios y fines determinados, y están presentes en el nivel más elemental, el acto singular. Con un sistema de actos aparece el problema de

la racionalidad económica —la adaptación a unos medios escasos de fines que ya no están determinados—, y para enfrentarse con él surge la economía. Con la aparición de una pluralidad de actores se anuncian dos nuevos problemas: el poder entre los actos y su integración. Esto ofrece la base para la política y la sociología, respectivamente[77].

Sin embargo, y aparte de los peligros de empirismo, de los que Parsons distingue radicalmente su propia posición[78(ref)], la cientificidad de las ciencias de la acción es para Parsons básicamente aproblemática. Es más, incluso el enfoque analítico es aproblemático: Parsons opta, de forma absolutamente legítima, por concentrarse exclusivamente en el esquema de la acción, sin negar la posibilidad de otros modelos. Su punto de partida es doblemente aproblemático. En primer lugar, el modelo de la acción, con su forma de pensar en medios-fines, se considera enraizado en las experiencias de sentido común de la vida cotidiana. En segundo lugar, el modelo de la acción como componente central de la economía liberal[79], cuyos orígenes y cientificidad Parsons da por supuestos, se sitúa desde el principio dentro del ámbito de la ciencia[80]. El punto de llegada, la teoría voluntarista de la acción, no es en realidad un territorio nuevo ni anteriormente desconocido, sino que se define por la inclusión en las diversas y anteriores teorías de la acción, que comprendían unas combinaciones incompletas de factores, de todos los factores dispuestos de forma diferente[81].

En determinado nivel, *La imaginación sociológica*, de Mills, parece dedicada a la ciencia (social): su futuro, sus perversiones y usos; sus filosofías de la ciencia, su contenido y sus métodos y técnicas. En este nivel, el discurso está construido, sin embargo, sobre un vacío teórico. Se nos dice que el contenido de la ciencia social es la diversidad humana, «todos los mundos sociales en que han vivido, viven y podrán vivir los hombres»[82(ref)], y se nos remite al estudio de la historia, la biografía y su inserción en la estructura social, pero nunca se analizan los problemas básicos de una ciencia de la historia, de las estructuras sociales y de los tipos de hombres y mujeres que contienen. El capítulo sobre las filosofías de la ciencia se refiere básicamente a la ética y la práctica del trabajo, y la discusión sobre el método trata principalmente de las técnicas de la artesanía sociológica. Los espinosos problemas de una ciencia de la historia y la sociedad, tales como el de la causalidad y la determinación, el tiempo, la periodización, etc., se dejan, en conjunto, sin tocar. Mills sustituye el análisis de los problemas de este tipo por una fe que en buena medida es irreflexiva: «Creo, en resumen,

que lo que puede llamarse análisis social clásico es una serie de tradiciones definibles y usables; que su característica esencial es su interés por las estructuras sociales históricas; y que sus problemas tienen una relación directa con los urgentes problemas públicos y las insistentes preocupaciones humanas»[83(ref)]. Sin embargo, como este llamado análisis clásico es un conglomerado de posiciones teóricas, epistemológicas o de fondo, enormemente diferentes y mutuamente contradictorias, la fe de Mills tiene que eludir de forma inevitable muchas cuestiones: ¿El idealismo de Sombart o el positivismo de Spencer? ¿La ciencia social de Comte, de Marx o de Weber? ¿O quizá algún tipo de síntesis o de reconstrucción de posiciones?

Friedrichs se consagra a una discusión sustancial y compleja de los problemas básicos de la ciencia, y se interesa principalmente por dos cosas: los dilemas de elección necesarios en toda investigación científica y los presupuestos cognoscitivos de la ciencia. Estos presupuestos son tres: el contenido de la ciencia es accesible a la experiencia intersubjetiva, es decir, es empírico; tiene caracteres recurrentes, lo que hace posible un discurso nomotético; esos caracteres están ligados en una determinada relación y están abiertos, por tanto, a la investigación sistemática[84(ref)]. Sin embargo, y como ya hemos visto antes, el estudio de Friedrichs no se dirige a analizar los problemas científicos de una ciencia de la sociedad, sino más bien a fijar los límites moralmente aceptables de tal ciencia. Esta preocupación primordial lleva a Friedrichs a aceptar una idea básicamente sin especificar de sistema como «paradigma» de una sociología científica, una idea que en el mejor de los casos nos conduciría al umbral de una ciencia de ese concreto sistema que es la sociedad humana.

Gouldner es, por su parte, perfectamente explícito: «No pretendo concentrarme en la sociología como ciencia, ni en su "método"»[85(ref)]. La justificación de este intento es una posición epistemológica que podría bautizarse positivismo al revés. Para Gouldner, como para los positivistas[86], el problema de la producción de conocimiento científico es, sobre todo, una cuestión de método, de técnicas fiables de investigación científica. Al lado del método científico están los valores, que en opinión de los positivistas deben suprimirse por introducir prejuicios en la investigación y que en la práctica científica concreta se suprimen, pero que en opinión de Gouldner son y deben ser elementos activos como guías de trabajo[87(ref)]. En ambos casos, las cuestiones

teóricas específicas de la ciencia se niegan implícitamente o se dejan de lado. Los descubrimientos más bien cómicos que hace a veces Gouldner sobre las influencias «marxistas» en la antropología y la sociología son una consecuencia de esta concepción de la ciencia.

Parsons y Mills se sienten situados con toda seguridad dentro de las experiencias y los problemas de la vida cotidiana, y de la cientificidad de la economía liberal (clásica y marginalista) o de la sociología clásica, respectivamente. Con visión retrospectiva, podemos decir que esas posiciones se anulan mutuamente: Parsons arroja luz sobre las contradicciones internas de la familia clásica de Mills, mientras que Mills denuncia la economía clásica como una ideología del capitalismo. Friedrichs y Gouldner, por otra parte, se basan confiadamente en los fundamentos extracientíficos de la experiencia individual y los valores sociales. Renunciando a la aparente seguridad del discurso intracientífico y del infracientífico, el presente estudio aventurará un discurso científico social sobre los fundamentos de la ciencia social. Esto no significa que las disciplinas examinadas sean convocadas ante un tribunal que apruebe o desapruebe su cientificidad. Significa, más modestamente, que los fundamentos sobre los que basan su pretensión de cientificidad serán tratados no como algo evidente en sí, sino como productos históricos, y que su producción y su estructura se tomarán como objeto de investigación.

II. ¿FILOSOFÍA O HISTORIA? PROBLEMAS DE UN MARXISMO DEL MARXISMO

El marxismo pretende ser una ciencia y una guía para la acción socialista. Como fenómeno histórico, el marxismo no es simplemente un *corpus* teórico que reclame la fidelidad y la atención de cierto grupo de intelectuales, sino la *unión de una teoría materialista de la historia y de un movimiento revolucionario*, de carácter primordialmente (pero no exclusivamente) *proletario*. Esta relación, que ha adoptado varias formas, siempre ha sido complicada, pero para bien o para mal (depende de la posición de cada cual) ofrece una clave para la historia del mundo durante este siglo, una historia que incluye la aparición de los partidos proletarios de masas y de los movimientos de liberación nacional guiados o influidos por el marxismo, la revolución de Octubre, el ascenso de la Unión Soviética, la subida y la caída del fascismo alemán e italiano, la revolución en

China, Cuba e Indochina, y ahora, a medida que nos adentramos en el último cuarto del siglo, el fantasma de la revolución en la Europa suroccidental.

La importancia histórica del marxismo es, por tanto, muy superior a la de la sociología o la economía. Y en consecuencia es sorprendente que no haya ningún marxismo del marxismo que se parangone con la floreciente sociología de la sociología. Esta ausencia apenas puede justificarse por la propia historia del marxismo, que en modo alguno ha sido una historia triunfal, libre de obstáculos y reveses. Algunos aspectos fundamentales de la teoría marxista se han visto cuestionados tanto por sus derrotas históricas —hasta ahora— en Norteamérica y en Europa occidental como por los resultados de sus éxitos: el estalinismo, la escisión chino-soviética, la presente condición social y política de esa tercera parte del mundo que pretende estar gobernada por la teoría marxista. Estos y otros desarrollos contradictorios y a menudo inesperados de la unión de la teoría y práctica marxistas permiten hablar también de una crisis del marxismo.

Paradójicamente, sin embargo, mientras la sociología de la sociología se sostiene en la crisis de la sociología, la crisis del marxismo sé manifiesta, sobre todo, en la *ausencia* de un esfuerzo similar de autoanálisis. En la última década se ha producido una revitalización de gran calidad de los análisis marxistas: el imperialismo y el subdesarrollo, el capitalismo contemporáneo de las metrópolis, el fascismo, las estructuras sociales y políticas de países concretos. Todos ellos son temas fundamentales, y al renovar la investigación sobre ellos la teoría marxista pone de manifiesto su propia vitalidad. Sin embargo, y aunque la historia del marxismo tenga idéntica o quizá mayor importancia, muchos marxistas tienden todavía a no enfrentarse con ella. A pesar de todo, esta insólita circunstancia —la falta de un marxismo del marxismo— puede explicarse a su vez por medio del análisis marxista. Sus razones tienen que buscarse en la trayectoria de la lucha de clases y en la forma en que se ha desarrollado dentro de ella la unión de la teoría y la práctica marxistas.

Uno de los aspectos más notables de esa unión es que los hitos fundamentales de la teoría han sido marcados, prácticamente sin excepción, por pensadores que fueron también dirigentes políticos: Marx y Engels (dirigentes de la Liga de los Comunistas y de la I Internacional), Lenin, Gramsci, Mao Zedong. Esta fusión de la actividad teórica y política alcanzó su punto culminante con los bolcheviques: casi todos sus principales políticos —Stalin, Trotski, Bujarin, quizá el más intelectual de todos ellos— hicieron importantes contribuciones a la

teoría y al análisis social. Esta hazaña formidable es sólo una expresión de la enorme fertilidad e importancia de la unión de la teoría y la práctica en el marxismo revolucionario. Sin embargo, no han sido muchos los dotados de lucidez para analizar sus propias experiencias, sus propios errores y los efectos reales de sus propias intenciones. Las tentativas dirigidas en este sentido pecan muy a menudo de triunfalismo o de denuncia fraccional (ejemplificada en diferentes formas por los escritos de Trotski sobre la teoría y la política de su enemigo, Stalin, y por los actuales escritos chinos de inspiración maoísta sobre la Unión Soviética). Y así, los problemas de un marxismo del marxismo llevan de la mano a la cuestión de las relaciones entre los intelectuales marxistas y el movimiento revolucionario.

Los intelectuales están unidos a su clase por medio de la fuerza cohesiva de un interés común que reúne experiencias, prácticas y problemas más o menos divergentes. En este sentido, la relación nunca es sencilla ni carece de complicaciones. El hecho de que en la historia del marxismo se haya alcanzado la unión de teoría y práctica es un logro histórico notable, aunque el marxismo no se haya visto libre de sus dificultades intrínsecas. En un breve y crudo resumen de una larga y trágica historia, podría decirse que al menos desde finales de la década de 1920 —cuando el marxismo tuvo que ajustarse, de una u otra forma, a la inesperada fuerza de sus enemigos, a pesar de la nueva depresión económica— las relaciones entre los intelectuales marxistas y el movimiento obrero marxista se han caracterizado bien por una total sumersión de los primeros en el segundo o bien por una grave atenuación del vínculo existente entre ambos. En el primer caso, el análisis marxista quedó supeditado a las necesidades prácticas e inmediatas de una dirección en pie de guerra y, durante mucho tiempo, profundamente autoritaria. En esta situación, los mismos dirigentes podían hacer, en algunos casos, importantes contribuciones, como muestran los escritos de Mao desde los años treinta y cuarenta, pero un producto más característico es, probablemente, la distorsionada y triunfalista *Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS*, que ha servido a cientos de miles de militantes como introducción a un marxismo del marxismo. El otro caso, tipificado principalmente por la tradición del «marxismo occidental», se ha extendido progresivamente a la Unión Soviética y a Europa oriental desde la muerte de Stalin, alcanzando a menudo altos niveles intelectuales. En este caso, el análisis científico se divorcia de los problemas políticos fundamentales, o se enfrenta a ellos sólo en la medida en que tuvieron lugar en otras épocas o en

otros continentes. El papel de un marxismo del marxismo fue asumido por una *filosofía del marxismo*, una serie de sutiles y esotéricas discusiones metodológicas y epistemológicas en las que los intelectuales libraron *sotto voce* históricas batallas políticas.

Por razones que habrán de explicarse, esta situación de polarización, que entraña una pérdida de perspectiva intelectual o de conexión con la experiencia, no se ha visto fundamentalmente cambiada por el XX Congreso del PCUS, ni por la revolución cultural china, ni por las recientes sacudidas sociales de Occidente —movimientos de solidaridad antiimperialista, resurgimiento de la militancia obrera de masas, movimientos revolucionarios de estudiantes y mujeres—. La crisis ideológica del capitalismo de las metrópolis se ha librado en términos de los ideales burgueses y pequeñoburgueses traicionados. En esta coyuntura, el marxismo se ha visto cortejado por casi todas las ideologías no marxistas concebibles: por el existencialismo, la fenomenología, la sociología crítica académica y por diversas variantes de la teología. Plantear la cuestión de un marxismo del marxismo significa adoptar una decidida actitud contra todos los intentos de capturar y explotar a Marx con fines no marxistas, tomando como principio guía (cuyos fundamentos y desarrollo tendrán que ser investigados) la afirmación que Marx hizo sobre su propia obra: que el marxismo es una ciencia específica, relacionada con la clase obrera como guía para la revolución socialista.

Por el momento sólo nos interesa la primera etapa de un marxismo del marxismo, esto es, el análisis de la formación del marxismo por Marx y Engels, lo que entraña la doble tarea de elucidar las bases de la pretensión de cientificidad del materialismo histórico y de relacionar su producción con las luchas de clases en las que participaron Marx y Engels. Anticipando la posición epistemológica que se adopta más adelante, podríamos definir como primera tarea el intento de dar cuenta del *objeto* del materialismo histórico en cuanto ciencia, esto es, el intento de descubrir qué es lo que estudia científicamente el materialismo histórico, en su búsqueda de un auténtico conocimiento de la sociedad y de su historia. Además, una investigación sobre el fundamento científico del materialismo histórico entraña otra responsabilidad. El materialismo histórico no sólo pretende ser una ciencia entre otras, sino también emplear *un modo particular de análisis y explicación científicos*, una forma particular de tratamiento de su objeto. En consecuencia, es preciso aclarar también el significado básico de la *dialéctica.*

Aunque en el ámbito del marxismo no haya casi nada que corresponda a la sociología, un marxismo del marxismo no está obligado a partir de cero, sino que deberá contar con la inmensa literatura que existe sobre Marx, con las biografías y los tratamientos especializados de los conceptos, las teorías y los métodos marxistas. En especial, un marxismo de la formación del marxismo tendrá que dirigir su atención a los primeros esfuerzos iniciados a partir de las mismas premisas, y principalmente filosóficos, por captar las propiedades esenciales del materialismo histórico.

Entre los principales esfuerzos por aclarar las bases científicas del materialismo histórico hay tres, todos ellos recientes, que merecen una especial atención: dos procedentes de Europa occidental, los de Galvano della Volpe y Louis Althusser, y uno del sector oriental, el de Jindrich Zelený. Este conjunto de obras han creado importantes «escuelas» de marxismo en sus respectivos países, Italia, Francia y Checoslovaquia, y el modo de análisis de Zelený ha tenido una importancia crucial, quizá superior a la de todos, para el desarrollo de una importante escuela en Alemania Occidental. Todos ellos se sitúan explícitamente en la tradición marxista-leninista, y todos ellos aportaron sus contribuciones como miembros de los partidos comunistas de sus respectivas naciones, aunque, a diferencia de los principales teóricos bolcheviques, los tres han sido políticamente periféricos. Su esfuerzo común se ha dirigido a defender, aclarar y desarrollar la cientificidad del marxismo: Della Volpe (m. 1968) se consagró en especial a resistir las incursiones de las poderosas tradiciones idealistas e histórico-filosóficas de su país, procedentes de Vico y Croce, en el marxismo italiano, mientras que Althusser ha combatido los numerosos intentos de explotar los primeros escritos de Marx con el propósito de transformar el marxismo en una filosofía del hombre. Althusser, Della Volpe y Zelený son filósofos, y el enfoque de sus proyectos difiere, por tanto, del de este estudio. No son discursos rivales (en el mismo sentido en que lo son las diversas sociologías de la sociología), sino más bien diferentes puntos de partida posibles para un análisis de este tipo. Nuestro estudio se inspira principalmente en la obra de Louis Althusser, y es lógico, por tanto, explicar esta opción y ofrecer un breve resumen de la amplitud y los resultados de la obra escogida. La tarea inmediata consiste, pues, en relacionar este estudio con los análisis de Althusser, Della Volpe y Zelený, y no para efectuar un análisis comparado de sus concepciones del marxismo, lo cual, aunque sería ciertamente interesante, queda fuera del alcance del presente estudio. Aquí no es posible expresar toda la riqueza de estas

obras, que sólo se analizarán en su directa relación con los problemas de un análisis marxista de la formación del marxismo.

1. *La hora de la metodología*

Della Volpe y Zelený pertenecen a esa importante y polifacética tradición de autoanálisis marxista que se centra en las cuestiones del método del materialismo histórico. En esta tradición, el «método» no se refiere a las técnicas de investigación, sino a la lógica explicativa, al carácter formal de los conceptos y los modos de explicación. Una de las cuestiones centrales de esta tradición es la de la importancia de la lógica y la dialéctica de Hegel. En este sentido, Della Volpe y Zelený representan polos opuestos. Si yuxtaponemos sus obras, quedarán señalados algunos de los problemas comunes del enfoque metodológico.

Della Volpe es antihegeliano y enemigo implacable de toda filosofía especulativa y no científica. El objetivo de su obra principal, titulada significativamente *La lógica como ciencia positiva*, es la emancipación del pensamiento de toda especulación y metafísica apriorísticas y el establecimiento de la lógica y de la teoría del conocimiento como ciencia. El único conocimiento digno de ese nombre es el conocimiento científico. No existe ninguna lógica filosófica específica ni ningún método de producción del conocimiento. Sólo hay un método y una lógica, los de las modernas ciencias experimentales[88]. En esta perspectiva, Della Volpe define la crítica que Marx hace de Hegel como el tercer gran paso en el desarrollo de una lógica científica y no dogmática. El primero es la crítica aristotélica (en su filosofía política, por ejemplo) de la clasificación de las especies concretas de Platón; el segundo es la crítica de las concepciones escolásticas sobre la estructura del mundo realizada por Galileo[89(ref)]. El núcleo común de estas críticas es su ataque contra el razonamiento *a priori*, contra el cierre filosófico del mundo empírico. Sin embargo, estas críticas no imponen un mero retorno a la investigación empírica. Della Volpe se preocupa, sobre todo, por un nuevo tipo de concepto que sustituya a las abstracciones filosóficas. Esos nuevos conceptos y el método científico a ellos ligado son las «abstracciones determinadas»[90]. El fallo decisivo de los conceptos de la filosofía especulativa no es su vacuidad sino, por el contrario, su «viciosa plenitud». La crítica de tales conceptos es, ante todo, una crítica de la hipostatización, de una sustantivización

de los conceptos abstractos y genéricos que los llena de contenidos empíricos concretos, inasimilados e inexplicados. La filosofía del Estado de Hegel, por ejemplo, es una generalización del Estado de una época particular que lo convierte en una esencia indiferenciada del Estado. Así, la crítica marxiana de la economía política es una crítica de las abstracciones indeterminadas de los economistas, en las que las formas de producción y de propiedad históricamente específicas se volatilizan al transformarse en conceptos de producción y propiedad en general[91(ref)].

La lógica científica del materialismo histórico entraña una *mise au point* histórica de los conceptos, que se alcanza por medio del círculo metodológico concreto-abstracto-concreto, o, como también le llama Della Volpe, por el método de inducción-deducción. La investigación científica comienza con lo concreto histórico-material de la experiencia. El proceso ulterior de abstracción y análisis se basa en los problemas y la autocrítica de la sociedad actual[92(ref)]. «Se trata, pues, de utilizar esas abstracciones para situar los *antecedentes* históricos en su conexión teórica con las *consecuencias* o con los fenómenos históricos presentes y problemáticos que es preciso resolver.»[93(ref)] Por otra parte, es necesario elucidar la estructura lógica ideal de la sociedad actual sin perder el esencial carácter determinado histórico de los conceptos. En tercer lugar, estas abstracciones determinadas son hipotéticas, no categóricas ni absolutas, y deben verificarse en la práctica social y económica. Con esta vuelta a lo concreto, captado ahora como una totalidad de determinaciones múltiples, se cierra el círculo metodológico. De esta forma, las abstracciones son, rigurosa y repetidamente, *mises au point* de forma experimental e histórica[94(ref)].

Della Volpe ha definido la lógica o método del materialismo histórico como un «galileísmo moral». La palabra «moral» se refiere aquí a las ciencias humanas o «morales», y «galileísmo» se emplea «para distinguir el método del materialismo histórico no sólo del método idealista, con sus hipóstasis, sino también del método positivista, con su idolatría de los “hechos”, y su recelo (tradicional desde Bacon) ante las hipótesis o las ideas»[95(ref)]. El término «galileísmo moral» es una expresión sucinta de algunos de los aspectos más significativos de la concepción de Della Volpe sobre el método marxista. Y aunque más tarde indicara, quizá con excesiva precipitación, que las abstracciones de las ciencias humanas o morales difieren de las de las ciencias naturales en que las primeras «no entrañan ningún elemento de repetibilidad»,

porque lo que es histórico nunca se repite[96], Della Volpe concebía una sola ciencia (y un solo método científico)[97(ref)]. Más importante, sin embargo, que la negación de la distinción fundamental entre ciencias naturales y humanas —que Della Volpe comparte con Marx y Engels— es que la caracterización del materialismo histórico como un «galileísmo moral» implica el rechazo de toda distinción básica entre pensamiento mecánico y dialéctico. Della Volpe retuvo el término «dialéctica» para definir un pensamiento que, como el materialismo histórico, «reproduce» o capta las contradicciones objetivas del mundo real. Este mundo contradictorio no es, como en la dialéctica hegeliana, una unidad originaria que se ha desarrollado en una unidad de opuestos, sino una unidad permanente de múltiples y diversas contradicciones u oposiciones. La dialéctica queda así subsumida en el método de la abstracción determinada con el que el materialismo histórico estudia la sociedad y sus contradicciones objetivas: «En resumen, la dialéctica actúa en y a través de la abstracción determinada, que de este modo descubre o “reproduce”, y por tanto domina de forma progresiva, las contradicciones objetivas.»[98].

La obra de Zelený, como la de Della Volpe, comienza a partir de la preocupación por los problemas lógicos y epistemológicos de la tradición filosófica clásica de Occidente[99]. Sus objetos son, sin embargo, muy diferentes. Della Volpe enfoca el materialismo histórico desde la perspectiva de la ruptura lógica de la ciencia empírica con la metafísica y la filosofía especulativa. Zelený está interesado, por su parte, en la contribución de la nueva ciencia del materialismo histórico a la lógica existente, y ya científica, de la ciencia; en resumen, en la diferencia que existe entre las ciencias empíricas dialéctica y no dialéctica. Su lectura de Marx es de las que se proponen mostrar su carácter específicamente dialéctico, su *differentia specifica* respecto al materialismo mecánico. En esta tradición, el filósofo checo es, hasta ahora, el principal representante de un enfoque que considera a la dialéctica marxista como un modo *científico* de análisis y explicación, que contrasta fuertemente con esa línea que se extiende desde el Lukács de *Historia y consciencia de clase* hasta Marcuse, para quienes la dialéctica es una filosofía de la historia no científica (y, al menos para Marcuse, *anticientífica*) «totalitaria» y omnicomprensiva[100(ref)].

Mientras Della Volpe basaba sus análisis principalmente en los escritos metodológicos de Marx, Zelený utiliza los análisis económicos de *El capital* para realizar una detenida comparación de sus estructuras lógicas con las de

Ricardo. Zelený distingue tres tipos de relación: «relaciones entre apariencias superficiales, especialmente relaciones cuantitativas», «relaciones internas, sustanciales», y «relaciones entre la esencia y las apariencias superficiales»[101(ref)]. Marx y Ricardo analizan el primer tipo de acuerdo con la lógica de la mecánica galileano-newtoniana (en Marx, por ejemplo, en el caso de la tasa de circulación monetaria o de los efectos de los cambios en la productividad del trabajo sobre el valor de cambio)[102(ref)]. La novedad de la obra de Marx radica en su diferente tratamiento de los otros dos tipos de relación.

En la investigación del capitalismo realizada por Marx, el modo mecánico de análisis de sistemas está subordinado a un nuevo tipo de deducción y determinismo científico que es, a la vez, un desarrollo y una crítica de la dialéctica de Hegel. El segundo de los tipos de relación enumerados más arriba tiene poco interés para Ricardo que, de acuerdo con el modo de pensamiento mecánico, concibe la «esencia» como algo «cualitativamente fijo e indiferenciado» (la categoría de «esencia» de Zelený, procedente de la tradición metafísica, podría traducirse aquí como un conjunto de conceptos que explican las operaciones de un sistema o, anticipando nuestro posterior análisis, como una «pauta de determinación»), mientras que Marx considera la «esencia» como «un proceso contradictorio, que tiene fases sucesivas de desarrollo y distintos niveles de profundidad»[103(ref)]. El estudio de Marx sobre el capitalismo no se preocupa en primer lugar por lo que ocurre en un sistema fijo de intercambio mercantil cuando los valores de las variables del sistema (productividad, disponibilidad de la tierra, por ejemplo) cambian, sino por las leyes de desarrollo y cambio del propio sistema.

Con objeto de captar el mundo como una unidad estructurada en autodesarrollo a través de sus contradicciones internas, Marx utiliza formas de relación y deducción causal lógicamente distintas de las que emplean las ciencias axiomáticas. Zelený analiza el carácter lógico de la derivación dialéctica de la forma dinero del valor a partir de la sustancia del valor realizada por Marx en el primer capítulo de *El capital*, y cuya finalidad no es trazar las simples conexiones lógicas entre los conceptos ni tampoco la génesis histórica de la forma dinero, sino la necesidad intrínseca, las conexiones lógicas en su génesis histórica[104(ref)]. Esta nueva lógica analítica procede de Hegel, pero implica también una crítica materialista de Hegel en función de los objetivos de la

ciencia empírica, en la que la deducción dialéctica se basa en tres precondiciones: primero, un completo conocimiento empírico del objeto del análisis dialéctico; segundo, un conocimiento de sus límites, esto es, de sus relaciones con la verdadera realidad histórica no deducible dialécticamente; y, tercero, la premisa de que el fenómeno cuya evolución es preciso revelar en su necesidad intrínseca por medio de la deducción dialéctica ha alcanzado de hecho cierto grado de madurez[105(ref)]. Como en otras ocasiones, Zelený tampoco hace aquí ningún esfuerzo por evaluar el significado del procedimiento dialéctico. La nueva concepción de causalidad en la que se centra Zelený entraña una interpretación de causa y efecto, que experimentan una transposición en el desarrollo de la totalidad social y sus contradicciones inmanentes. El análisis de Marx sobre la génesis del dinero y el capital ilustra de nuevo este hecho[106(ref)].

Ricardo y Marx también se diferencian decisivamente en sus formas de relacionar la esencia con la realidad inmediata, con las «apariencias superficiales». Ricardo define esencialmente los fenómenos como ejemplos del funcionamiento de una ley. Marx descubrió, sin embargo, que las leyes son, por regla general, eficaces sólo a través de una cadena de «mediaciones» que relacionan el fenómeno (por ejemplo, el precio de venta de una mercancía) con la ley (la teoría del valor trabajo), que rige a pesar de las contradicciones aparentes que existen entre ella y los fenómenos que explica. Se trata de un tipo de determinismo científico diferente del que caracteriza a la mecánica clásica.

Las mejores contribuciones de la tradición metodológica de análisis de Marx tienen una gran importancia para la comprensión y el ulterior desarrollo del materialismo histórico y, sin duda alguna, las obras de Della Volpe y Zelený se cuentan entre ellas. La investigación lógica de Zelený es especialmente valiosa para cualquier intento de definir la especificidad del materialismo histórico. Sin embargo, para llevar a cabo un estudio de la formación de la teoría social marxista, parece existir un fallo radical en el enfoque metodológico. La hora de la metodología suena, por así decir, demasiado pronto o demasiado tarde. El metodólogo tiende a descubrir un programa científico, un compromiso con un método científico, o bien un método en acción, en un discurso desarrollado. Puede decirse que Della Volpe representa la primera tendencia y Zelený la última. Pero un estudio sobre la formación de una ciencia debe preocuparse sobre todo por lo que ocurre en medio, por la forma en que surge y se desarrolla el nuevo discurso.

Della Volpe sitúa el corte decisivo de Marx con la filosofía especulativa en la crítica de la filosofía del Estado de Hegel (1843), donde se denuncia la dialéctica apriorística de éste. Los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 se consideran básicamente como la continuación de la anterior crítica de Hegel desde el punto de vista de un compromiso con la ciencia empírica, aunque Della Volpe señala aquí también la aparición del concepto «polémico-crítico» de trabajo alienado. Con la crítica de Proudhon en *Miseria de la filosofía* se plantea el problema de una nueva «dialéctica científica». En la *Introducción* de 1857 (incluida en los *Grundrisse*), en la que Marx expone el método utilizado después en *El capital*, se resuelve definitivamente el problema[107(ref)].

Este análisis está dedicado completamente a la cuestión de los programas científicos e, incluso en este sentido, su tratamiento no es equilibrado, pues trata únicamente de la divergencia de Marx respecto a Hegel y nada en absoluto de lo que le separa del ideal científico procedente de la mecánica clásica, y que parece haber sido la razón principal por la que, a pesar de todo, Marx conservó la dialéctica, en su propia y transformada versión. Pero ¿qué ocurrió con esos programas? ¿En qué línea teórica concreta actuaron realmente? El análisis de Della Volpe ilustra el enfoque metodológico en su forma «prematura», con su consiguiente ceguera para los momentos realmente críticos de la formación del materialismo histórico. Como veremos en el capítulo 6, en la visión de Marx sobre la sociedad y la teoría social ocurrieron cambios importantes entre la crítica de la filosofía del Estado de Hegel y la *Miseria de la filosofía*, cambios que se ponen de manifiesto en *La ideología alemana* (1845-6), y a los que Della Volpe no presta atención. Las concepciones de Marx sobre la economía y la clase obrera cambiaron, y con ellas cambió también su visión del utilitarismo, de Feuerbach y del «materialismo mecanicista», de la economía política y de la política. En la formación del materialismo histórico como discurso científico sobre la sociedad, estos cambios fueron sin duda alguna acontecimientos fundamentales. Sin embargo, Della Volpe no los explora, ni siquiera retrospectivamente, a partir de la *Miseria de la filosofía*.

Zelený, por su parte, se ocupa de las complejidades de la dialéctica marxiana en su forma manifiestamente acabada de *El capital*. En la segunda parte de su libro Zelený estudia, de hecho, las etapas básicas de la crítica de Hegel por Marx, y encuentra la ruptura decisiva en *La ideología alemana*[108(ref)]. Sin embargo, el procedimiento empleado ilustra una vez más los límites del análisis

metodológico. En la exposición de Zelený —que es una obra de considerable erudición y sutileza filosófica— se considera que *La ideología alemana* representa una ruptura con la anterior crítica «teleológico-escatológica» de Marx de la alienación humana, con su concepción concomitante de la historia y del comunismo como transcendencia por el hombre de su propia alienación, para dejar paso a una atención a la historia práctica y empírica de la humanidad, a un método crítico y una concepción política «libres de elementos teleológico-escatológicos»[109(ref)]. De esta forma, se mantiene una vez más un hiato entre la adopción de programa científico por Marx y el método aplicado cuando el nuevo discurso ya se ha desarrollado.

La consecuencia fatal de este abismo en el análisis metodológico no es sencillamente que deje un vacío sin explicar, sino, por emplear una frase de Della Volpe, su «viciosa plenitud», inconscientemente rellena de una realidad no asimilada ni analizada. La lectura metodológica oculta la asunción *empirista* de que el objeto y los métodos de estudio de una ciencia son fundamentalmente aproblemáticos. Esto se da por supuesto cuando Della Volpe caracteriza al materialismo histórico como un galileísmo *moral*, asumiendo así que el marxismo es aproblemáticamente el sucesor científico de una filosofía moral, y también cuando el materialismo histórico se analiza como una economía política no hipostasiada (Della Volpe) o dialéctica (Zelený). Pero ¿puede darse por supuesto que el marxismo es sólo una nueva concepción de la economía política? ¿Y qué hay de la concepción materialista de la historia? ¿Dónde habría que colocar *El Dieciocho Brumario*, *La guerra civil en Francia* y el *Anti-Dühring*, si este fuera el caso? ¿Cuál es el objeto de un discurso que incluye análisis económicos teóricamente muy detallados (del valor, de las mercancías, del movimiento del capital, etc.) e historiografía social y política?[110]. ¿Cómo apareció este uso del método científico dialéctico?

2. *De una filosofía de la práctica teórica al umbral de un marxismo del marxismo*

La obra de Louis Althusser pertenece también a la filosofía del marxismo[111], pero difiere decisivamente en dos sentidos de los anteriores esfuerzos realizados en este campo. En primer lugar, la investigación filosófica de Althusser sobre Marx se ha centrado rotunda y deliberadamente en la aparición del materialismo

histórico como nuevo discurso científico. Su investigación subraya la ruptura teórica que trajo a la existencia al nuevo objeto científico de Marx, y analiza la especificidad de las concepciones marxianas de contradicción y causalidad, su nuevo modo de explicación. En este sentido, Althusser evita el limbo del enfoque metodológico. En segundo lugar, en el desarrollo y revisión de su propia concepción de la filosofía marxista Althusser ha llegado a creer que el estudio de la formación del materialismo histórico no puede ser filosófico, sino que, necesariamente, tiene que ser también histórico-materialista. Después de una década de elaboración filosófica, Althusser ha planteado explícitamente el problema de un marxismo del marxismo, y aunque aparentemente no tenga la intención de aportar a él ninguna contribución directa, ha ofrecido, sin embargo, importantes instrumentos epistemológicos para este fin. En un sentido, pues, la obra de Althusser ha alcanzado los límites de la filosofía del marxismo, en la medida en que ésta ha servido como sustituto de un marxismo del marxismo. Esto no quiere decir que Althusser signifique el fin de la filosofía marxista, sino que la filosofía ya no puede continuar usurpando el papel de una práctica válida del materialismo histórico, y de la política marxista, debiendo buscar a partir de ahora, por el contrario, una relación adecuada con éste. Dada su importancia para el presente estudio, parece oportuno un intento de realizar un resumen y una síntesis crítico-analítica de la controvertida *oeuvre* althusseriana. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta obra se examinará aquí sólo en la medida en que influye sobre el estudio de la formación del materialismo histórico. Aquí no se intentará una evaluación general, sea filosófica o política, de ella.

En 1960, Althusser publicó el primero de una serie de ensayos que después se agruparían en *Pour Marx [La revolución teórica de Marx]*, su primera obra importante. Ese mismo año vio la aparición de la voluminosa *Critique de la raison dialectique [Crítica de la razón dialéctica]* de Jean Paul Sartre. Aunque apenas perceptible entonces, aquel fue un año de comienzos: para uno, el comienzo de un período y, para otro, el comienzo de un fin. Escrita a finales de los 50, la obra de Sartre recuerda los años de actitud defensiva y de desilusión dentro del marxismo y del movimiento obrero, la árida época del «culto de la personalidad» —más evidente después de que se hubieran alejado la amenaza fascista y las esperanzas de los primeros momentos de la posguerra—, el XX Congreso del PCUS y las sublevaciones en Europa oriental. Por otra parte, los ensayos de Althusser apuntan hacia el renacimiento del marxismo-leninismo entre la joven generación a finales de los 60 y hacia la creciente —y cada vez

más ambigua— influencia intelectual de la revolución china. Althusser fue, en 1962, uno de los primeros europeos en leer a Mao Zedong como un importante dialéctico[112(ref)].

La *Critique* de Sartre es, indudablemente, una gran obra intelectual y representa, en el camino personal del autor, una intransigente posición de izquierda en una difícil situación política, constituyendo, por tanto, un excelente polo de referencia para distinguir las características específicas de la obra de Althusser. Esta colocación de los dos autores no es una mera y arbitraria argucia literaria. Es evidente que la *Critique de la raison dialectique* y *Pour Marx* se escribieron como reacciones diferentes ante una experiencia que, en muchos sentidos, fue común a ambos. Althusser hace incluso varias referencias directas a Sartre —siempre de forma crítica y discrepante, pero nunca sin respeto personal[113(ref)]— y muchos puntos y distinciones subrayados por Althusser han de leerse, con toda seguridad, teniendo a Sartre presente.

La experiencia común, aunque vivida de forma diferente, fue, claro está, el período del estalinismo (teórico y práctico) en el movimiento obrero europeo, tanto oriental como occidental. Fue el período del dogmatismo, cuando el análisis quedó reducido a una «simple ceremonia» (Sartre)[114(ref)], y a «pequeñas variaciones de uso interno sobre las Citas Célebres» (Althusser)[115(ref)]. Fue el período del reduccionismo mecánico: de lo teórico a lo político; de lo político e ideológico a lo económico; de la construcción de toda una nueva sociedad al concepto-patrón de desarrollo económico[116(ref)]. En cierto sentido, parece incluso que ambos filósofos consideran su tarea casi de la misma forma. Para el comunista organizado, Althusser, una dedicación rigurosa al marxismo no comporta simplemente el restablecimiento del *statu quo ante* marxista-leninista que precede a la desviación de Stalin: «El fin del dogmatismo nos ha puesto frente a esta realidad: que la filosofía marxista[…] está todavía en gran parte por constituirse, pues, como lo decía Lenin, sólo han sido colocadas las piedras angulares»[117(ref)]. Para el inorganizado existencialista, Sartre, el marxismo no es una doctrina condenada ni senil u obsoleta: «Lejos de estar agotado, el marxismo es todavía muy joven, está casi en su infancia: apenas ha comenzado a desarrollarse. Continúa siendo, por tanto, la filosofía de nuestro tiempo»[118(ref)]. El marxismo ha desarrollado hasta ahora «principios directivos, indicaciones de tareas, problemas», pero no un cuerpo establecido de conocimiento: «es preciso encontrar el método y constituir la ciencia»[119(ref)].

Incluso sus respectivas definiciones de la específica tarea filosófica que les espera suena similar. Althusser se refiere a la «necesidad […] de una teoría que se define dialécticamente, no solamente como ciencia de la historia (materialismo histórico), sino también y al mismo tiempo como filosofía […] por lo tanto capaz de dar cuenta de sí», de tomarse a sí misma y a su cientificidad como objeto[120(ref)]. Este marxista «dar cuenta de sí» es el objeto del esfuerzo filosófico de Althusser en *Pour Marx*, en *Lire le Capital* y, reformulado, en *Lenin et la philosophie* y *Réponse a John Lewis.* En la obra de Sartre, *critique* se entiende en el sentido kantiano de determinación del alcance de su objeto y no como un ataque contra él. «Su objetivo es simplemente descubrir y fundamentar la racionalidad dialéctica»[121(ref)], y como la experiencia de la dialéctica es también dialéctica, eso entraña mostrar cómo la razón dialéctica da cuenta de sí y de su propia inteligibilidad[122(ref)].

En el nivel político también hay semejanzas, que no se limitan a la analogía de sus ataques contra el creciente economicismo de la teoría y práctica marxistas de su tiempo. En la situación adversa del comunismo europeo durante los años 50 y 60, el deshielo posestalinista condujo a un fuerte resurgir de un revisionismo y reformismo abiertos a tendencias de acomodación al mundo capitalista en plena expansión económica. El *recommencement* teórico del marxismo y del marxismo-leninismo por Althusser fue la primera indicación clara de un camino de izquierda a partir de la desviación estalinista. La obra de Sartre, aunque no apuntara directamente a ese camino, también adoptó una posición de izquierda, y no representó en modo alguno un reformismo acomodaticio.

Al final, sin embargo, esas semejanzas sólo sirven para iluminar las diferencias fundamentales entre los dos autores. Lo que Sartre ofrece es una antropología filosófica, «los fundamentos inteligibles de una antropología estructural», las «bases de los “prolegómenos de toda antropología futura”»[123(ref)]. Su meta es explícitamente metafísica: «no queremos restituir la historia real de la especie humana, sino que intentaremos establecer la Verdad de la historia»[124(ref)]. Althusser, por el contrario, reitera con toda firmeza el compromiso con la ciencia empírica en un medio que, a diferencia de las tradiciones intelectuales dominantes en los países escandinavos y anglosajones, está permeado por varios tipos de filosofías acerca del Hombre, la Historia y cosas por el estilo. Con objeto de subrayar su aspecto científico de la forma más

fuerte y más provocativa posible, Althusser define al marxismo como un «antihumanismo teórico», entendiendo por humanismo una ideología no científica, de carácter burgués[125(ref)]. «Para decir las cosas con sencillez, el recurso a la moral profundamente inscrito en toda ideología humanista puede desempeñar el papel de un tratamiento imaginario de los problemas reales. Esos problemas, una vez *conocidos*, se plantean en términos precisos: son problemas de la organización de las formas de la vida económica, de la vida política y de la vida individual. Para plantear y resolver verdadera y realmente esos problemas, es necesario llamarlos por su nombre, *su nombre científico*»[126(ref)]. En lugar de esforzarse por establecer su fundamento extracientífico, la filosofía de Althusser se propone descubrir las exigencias que entraña la constitución del materialismo histórico como ciencia, y determinar de qué forma tiene que relacionarse una filosofía marxista con esa ciencia, no como su fundadora o sustituta, sino como su servidora.

Muchas de las afirmaciones más tajantes de Althusser deben leerse como intentos de subrayar esta completa diferencia de dirección. En oposición a los esfuerzos «fundamentadores» de la antropología filosófica, Althusser se atreve a caracterizar al marxismo como un antihumanismo. Y contra los intentos de Sartre y de otros por establecer *la* verdad de la historia en un proceso de «totalizaciones», que comienza a partir del singular individual y se basa en la asunción de «la identidad fundamental de una vida singular y de la historia humana»[127(ref)], Althusser afirma que la historia es un proceso «sin sujeto ni fin(es)»[128(ref)], y que todo análisis tiene que habérselas con «lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada»[129(ref)]. También contra la definición que Sartre ha dado del marxismo como «la misma Historia que toma conciencia de sí»[130(ref)], y otras parecidas, Althusser afirma que el marxismo no es un historicismo e insiste en la especificidad de la práctica científica[131].

3. *Ciencia y filosofía: cuatro problemas y dos etapas*

¿Cuál es el principal hallazgo de Althusser y de qué forma se relaciona el presente estudio sobre teoría social marxista con su obra? El proyecto fundamental de Althusser es constituir la especificidad de la filosofía marxista, que ya está presente en las obras clásicas del marxismo, pero en un estado

asistemático, sin teorizar y principalmente «práctico»[132(ref)]. Este proyecto filosófico está indisolublemente ligado a una elucidación del marxismo como ciencia. Existen tres razones básicas para esta doble lectura de Marx. La primera es el vínculo genérico entre ciencia y filosofía, vínculo cuyo carácter ha formulado Althusser en dos sentidos muy diferentes (volveremos más adelante a esta cuestión). La segunda es la tesis mantenida a lo largo de sus sucesivas concepciones de la filosofía y de su relación con la ciencia, a saber, que en la carrera de Marx se producen simultáneamente cambios decisivos en sus concepciones de la historia y de la filosofía[133(ref)]. Esta simultaneidad conlleva un riesgo de confusión y de reducción de la ciencia a la filosofía, o viceversa, y por consiguiente exige la clarificación de los vínculos entre ciencia y filosofía en el marxismo[134(ref)]. En tercer lugar, el intento de determinar la especificidad del marxismo en relación con las filosofías de Hegel y de Feuerbach —de las que Marx tuvo que partir— entraña necesariamente el examen de la pretensión de Marx de haber sustituido la «ideología alemana» por una ciencia. Dada la imbricación de ciencia y filosofía tanto en la historia general de la ciencia como en el sistema marxista, Althusser se ve obligado a señalar cuatro problemas diferentes: 1, la especificidad de la teoría marxista de la sociedad (materialismo histórico) en cuanto ciencia; 2, la especificidad del materialismo histórico como *una* ciencia entre otras; 3, la especificidad del marxismo como una *filosofía* (materialismo dialéctico) distinta de la ciencia, la política y la ideología; 4, la especificidad del marxismo como una *filosofía* entre otras.

Althusser se ha dedicado principalmente a los puntos 1 y 4, que constituyen a su vez el principal tema de los dos períodos en los que hasta ahora puede dividirse la obra de Althusser. La especificidad del marxismo como ciencia, su «ruptura epistemológica», o ruptura con las concepciones precedentes de la historia y la sociedad, es el núcleo de *Pour Marx* y de *Lire le Capital*, publicados ambos en 1965. El primero es una colección de ensayos escritos entre 1960 y 1965, y el segundo es el producto común de un seminario dirigido por Althusser en la Ecole Normale Supérieure en los años 1964-5 (además de las contribuciones de Althusser y Balibar, la primera edición de *Lire le Capital* contenía otras varias debidas a diversos autores que se han suprimido de las ediciones posteriores). Estas obras tratan también cuestiones de filosofía marxista, pero en una forma que las subsume en el problema principal de la ciencia.

La filosofía figura en ellas como una especie de ciencia epistemológica de la ciencia. En la segunda parte de su obra, que puede fecharse en el otoño de 1967 (según se indica en el prólogo a la segunda edición de *Pour Marx)*, Althusser se aleja de su primera concepción de la filosofía, sobre todo al relacionar la filosofía marxista con la política y la ciencia y al explicar la diferencia entre filosofía y ciencia. (Esta nueva fase en el pensamiento de Althusser se inició tras fuertes debates filosóficos y políticos sobre sus posiciones, tanto dentro como fuera del partido comunista francés y en la estela de la Revolución Cultural.) A este período pertenecen *Lenin y la filosofía* (1968), *Para una crítica de la práctica teórica (Respuesta a John Lewis)* (1972) y *Elementos de autocrítica* (1974). De la diferencia entre filosofía y ciencia se trata con cierto detalle en un ciclo de conferencias dado en el otoño de 1967, pero que no se publicó hasta 1974, *Philosophie et philosophie spontanée des savants.* En el presente contexto, el tratamiento por Althusser de los puntos 1 y 2 antes señalados, es lo que tiene más importancia inmediata, pero sus concepciones de la filosofía, que influyen en su concepción de la relación entre ciencia y sociedad, también son pertinentes. Una de las constantes principales de toda la *oeuvre* althusseriana es su insistencia en la cientificidad del análisis de Marx de la sociedad y de la historia, y de forma concomitante, en una concepción antiempirista de la ciencia. En la obra de Althusser, la crítica leninista del espontaneísmo y su célebre frase de que «sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario» se ha introducido directamente en la epistemología. Así, el objetivo de *Pour Marx* era mostrar la «ruptura epistemológica» —situado en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*— entre Marx y el joven Marx, entre Marx el científico y Marx el filósofo social hegeliano-feuerbachiano, y contribuir al desarrollo de una teoría de la práctica científica y de otras prácticas teóricas. En un resumen retrospectivo, Althusser ha escrito: «Si me pidieran un breve resumen de la *tesis* esencial que he intentado defender en mis ensayos filosóficos, diría: Marx fundó una nueva ciencia, la ciencia de la Historia»[135(ref)].

Los estudios de Althusser sobre la aparición de la ciencia marxista parecen estar basados, en primer lugar, en su profundo conocimiento, como editor y traductor, de la obra de Feuerbach, el punto de partida filosófico más inmediato de Marx, y, en segundo lugar, en la importante tradición francesa de epistemología antiempirista y de historia de la ciencia. La figura crucial de esa

tradición es Gaston Bachelard, el filósofo de la ciencia cuyas obras fundamentales aparecieron en las décadas de 1930 y 1940[136].

Althusser tomó de Bachelard su concepto de «ruptura epistemológica», que define el paso de una problemática teórica precientífica a otra científica[137(ref)]. Bachelard fue un antiempirista militante, y su concepto de ruptura epistemológica[138] está ligado a su idea, mucho más desarrollada, de «obstáculos epistemológicos». Los obstáculos epistemológicos para la producción de conocimiento científico son, en primer lugar, la experiencia inicial o inmediata y, en segundo lugar, las generalizaciones efectuadas a partir de la experiencia inicial[139(ref)]. Después de una larga exposición de ideas curiosas de la «ciencia» natural de los siglos XVII y XVIII (entre las que se incluyen el sabor de la electricidad y las enfermedades y el sexo de los metales), Bachelard afirma: «En mi opinión, hay que aceptar para la epistemología el siguiente postulado: el objeto no puede designarse como un "objetivo" inmediato; en otras palabras, la aproximación al objeto no es inicialmente objetiva. Hay que aceptar, por tanto, una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico»[140(ref)]. Esta tradición incluye también al lógico Jean Cavaillès, que terminó un libro sobre lógica, en el que se contenía, entre otras cosas, una crítica de Husserl, diciendo: «No es una filosofía de la conciencia, sino una filosofía del concepto lo que podrá proporcionar una teoría de la ciencia»[141]. Otra figura de esta tradición es Georges Canguilhem, autor de un famoso estudio sobre el concepto de reflejo e inspirador de una concepción fuertemente discontinua de la historia de la ciencia, que ha escrito: «Investigar, descubrir y celebrar complacientemente a los precursores es el síntoma más claro de ineptitud en la crítica epistemológica […] En todo conocimiento coherente, cada concepto está relacionado con todos los demás. Aristarco de Samos no es un precursor de Copérnico por haber adelantado una teoría heliocéntrica, aunque Copérnico se refiera a él como una autoridad»[142(ref)]. Althusser también se refiere a las obras de Alexandre Koyré, otro gran historiador de la ciencia y biógrafo de Galileo, y a las obras coetáneas de Michel Foucault sobre la «arqueología» de los discursos[143(ref)].

Uno de los conceptos analíticos fundamentales del primer período de la concepción de Althusser sobre la aparición de la ciencia marxista es el de *problemática*. Este concepto puede encontrarse en Bachelard, aunque Althusser se ha referido a otra fuente[144(ref)], y tiene cierto parecido con el concepto de

Kuhn, ahora muy de moda, de «paradigma». Ambos están destinados a pensar las discontinuidades de la historia de la ciencia, pero no son sinónimos. El concepto de Kuhn incluye un componente sociológico al referirse a la «matriz disciplinar», a lo que una comunidad científica concreta comparte en un momento determinado[145(ref)]. El concepto de problemática se utiliza exclusivamente en el análisis de los discursos, designa la unidad científica de un complejo teórico, científico o no, y sirve para conceptualizar y delimitar «todos los pensamientos posibles» de tal complejo. Esto es, la problemática de un pensamiento dado es un conocimiento que debe producirse por medio del análisis, y que no puede obtenerse por simple inspección. El concepto de «problemática» es la pieza central de un estudio antiempirista del discurso. Y es precisamente a la problemática o sistema de cuestiones de la obra de Marx a lo que se refiere la tesis althusseriana de «ruptura epistemológica». Esta tesis no implica necesariamente, como algunos críticos han inferido en ocasiones, que una palabra como «alienación» no pueda encontrarse en las páginas de las obras maduras de Marx[146].

«Todas las líneas de demarcación que traza la filosofía pueden reducirse a modalidades de una sola línea fundamental: la que existe entre lo científico y lo ideológico», escribe Althusser[147(ref)]. Sin embargo, Althusser siempre ha eludido la cuestión central: qué es exactamente lo que constituye la cientificidad[148(ref)]. En general, parece que la autoridad jurisdiccional de la filosofía de la ciencia es muy débil, lo que se ilustra con toda claridad por la situación actual de la filosofía anglosajona de la ciencia, tras el colapso de las ambiciosas pretensiones Karl Popper bajo el ataque simultáneo (aunque internamente dividido) de Kuhn, Feyerabend, Lakatos y otros[149(ref)]. Es posible, sin embargo, aislar la concepción althusseriana de ciencia y resumirla, breve y toscamente, en cinco puntos[150(ref)]. 1. Existe un mundo exterior, independiente de las concepciones que los hombres tienen de él, que la ciencia intenta conocer y que proporciona a la ciencia su verdadero objeto (postulado materialista). 2. Lo que la ciencia estudia no es la realidad exterior tal como aparece a la percepción sensual cotidiana, sino un objeto teóricamente definido, por medio del cual pretende captar el mundo real (tesis antiempirista)[151]. Estos objetos conceptuales son incesantemente trabajados y transformados en la producción científica del conocimiento. 3. La aparición de una nueva ciencia significa, sobre todo, el descubrimiento-producción de un nuevo sistema de conceptos que

definen un objeto de investigación sistemática. Esto comporta una ruptura con las anteriores conceptualizaciones (tesis discontinuista de la historia de la ciencia). Sin un objeto así definido no puede haber conocimiento científico (hay, sin embargo, «prácticas técnicas» que producen diversos tipos de conocimientos prácticos de carácter tecnológico: el sociopsicológieo, el administrativo, el político, etc.). 4. Una diferencia básica entre ciencia e ideología es que la primera consiste en un sistema abierto de preguntas sobre su objeto, cuyas respuestas no están prejuzgadas. La ideología, por el contrario, se caracteriza por plantear problemas cuyas soluciones están preordenadas, producidas fuera del proceso cognoscitivo. Las preguntas ideológicas constituyen un espejo en el que el sujeto ideológico puede reconocer sus propias respuestas ideológicas. (Esta tesis experiencial corresponde al criterio de falsabilidad de la filosofía anglosajona de la ciencia. Hay que añadir que, al igual que ella, tiene también un débil poder discriminatorio.) 5. No puede darse ninguna prueba exterior de la verdad de una ciencia. La verificación de las proposiciones científicas es parte de la práctica científica (tesis antipragmática)[152]. En una ocasión, y en una breve formulación que resalta la concepción materialista de la ciencia frente a la idealista más que la empirista frente a la antiempirista, Althusser señala tres elementos constitutivos de una ciencia: un objeto materialmente existente, una teoría y un método[153(ref)]. Althusser siempre ha insistido más en la teoría que en el método, y por «teoría» entiende un cuerpo de conocimiento «objetivo, verificado y verificable»[154(ref)].

Los análisis althusserianos de la ciencia nunca han explorado los problemas de verificación o validación empírica planteados por su concepción de la teoría científica como un cuerpo de conocimiento objetivo. ¿De qué forma funciona, pues, esta concepción tan general de la ciencia como medida de la cientificidad del materialismo histórico? Althusser no pretende responder a esta cuestión indagando si el *corpus* desarrollado del materialismo histórico cumple las condiciones de la ciencia en general, sino utilizando su concepción de cientificidad para elucidar el tipo de ruptura que Marx realizó en 1845 con su propia prehistoria teórica. Althusser no ofrece ninguna garantía epistemológica de la cientificidad del marxismo, sino que demuestra la existencia de una ruptura *de carácter científico* con las preexistentes filosofías de la historia. Con este propósito, Althusser ha comparado a estas últimas con el materialismo histórico en su contenido y en su modo de funcionamiento: «Sus contenidos conceptuales.

He demostrado que Marx sustituyó los viejos conceptos básicos (a los que he llamado nociones) de las filosofías de la Historia con conceptos absolutamente nuevos, sin precedentes […] Donde las filosofías de la Historia hablaban de hombre, sujeto económico, necesidad, sistema de necesidad, sociedad civil, alienación, robo, injusticia, espíritu, libertad —e incluso donde hablaban de "sociedad"—, Marx comenzó a hablar de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, formación social, infraestructura, superestructura, ideologías, clases, lucha de clases, etc. De ahí he sacado la conclusión de que no existía una relación de continuidad (ni siquiera en el caso de la economía política clásica) entre el sistema de conceptos marxistas y el sistema de nociones premarxistas […] Sus modos de funcionamiento. He mostrado que en la *práctica*, la teoría marxista funciona de forma muy diferente a las viejas concepciones premarxistas. Para mí, está claro que el sistema básico de conceptos de la teoría marxista funciona al modo de la "teoría" de una ciencia, como un aparato básico conceptual que se abre a la "infinitud" de su objeto (Lenin), esto es, interminablemente destinado a plantear y afrontar problemas en tal forma que se produzcan nuevos conocimientos. Por decirlo de algún modo: como una *verdad* provisional *para* la conquista (infinita) de nuevos conocimientos, capaces a su vez (en determinadas coyunturas) de renovar esta primera verdad. En comparación, resultaba claro para mí que la teoría básica de las viejas concepciones, lejos de funcionar como una *verdad* (provisional) *para* la producción de nuevos conocimientos, se presentaba prácticamente, por el contrario, como la *verdad* de la Historia, como un conocimiento exhaustivo, definitivo y absoluto de ella; en resumen, como un sistema cerrado en sí mismo, sin ningún crecimiento porque carecía de objeto en el sentido científico de la palabra, y no encontraba nunca en lo real más que el reflejo de su propia imagen»[155(ref)]. Este enfoque, al centrarse en el momento formativo, se presenta prometedor para un estudio de la formación científica del materialismo histórico. Por otra parte, este centrarse en la especificidad del materialismo histórico respecto a las precedentes filosofías de la historia ha llevado también a la elaboración y clarificación de algunos conceptos básicos del marxismo y de su modo de funcionamiento en un nuevo tipo de análisis y explicación: la contradicción y la conyuntura política[156(ref)], las temporalidades y la forma de causalidad implicadas en la metáfora explicativa de base y superestructura[157(ref)], la ideología[158(ref)], por nombrar algunos de ellos.

En el tratamiento althusseriano del materialismo histórico hay, sin embargo, un notable desequilibrio. Althusser nunca ha intentado realmente explorar el segundo aspecto de su distinción cuatripartita, el que se refiere a la especificidad del materialismo histórico como *una* ciencia *entre otras*. De forma significativa, Althusser ha reunido a todos los predecesores de Marx bajo la rúbrica de «filosofías de la Historia», lo que difícilmente resulta satisfactorio. Antes de Marx no sólo había la ideología alemana, para la que es perfectamente adecuada la designación de Althusser, sino también la historiografía política (especialmente en la Francia posrevolucionaria), la teoría política[159] y la economía política clásica. Althusser no acepta la atribución de cientificidad hecha por Marx a la economía política, debido a la problemática antropológica subyacente que comparte con Feuerbach, que habla del hombre y su alienación mientras la economía política habla de sus necesidades y de su «propensión al trato, al trueque y al intercambio»[160(ref)]. Pero su lectura «sintomática» de Marx, que es un examen muy elaborado de la estructura de los enunciados y los silencios de *El capital*, va acompañada por una lectura *inmediata* de la economía liberal. Aparte de algunos de los comentarios de Marx sobre los economistas clásicos, la única base de Althusser es la definición de economía dada por A. Lalande en un diccionario filosófico[161(ref)]. Si se acepta, como puede deducirse de un examen, que la definición de Lalande no está groseramente distorsionada, y dado el inmediato objetivo de Althusser, que consiste en mostrar que en Marx existe un objeto de análisis radicalmente distinto del de la tradición económica recibida, este modo de argumentación no es ilegítimo. Pero es manifiestamente ilegítimo, en los propios términos de Althusser, en cuanto juicio sobre la pretensión científica de la propia economía. Althusser rechaza también las posteriores disciplinas sociales no marxistas: al carecer de base teórica que las relacione con un objeto real que les sea propio, no son verdaderas ciencias sino «subproductos» de diversas actividades técnico-administrativas, técnicas ideológicas de adaptación y readaptación social[162(ref)]. Para los profesionales no marxistas de lo que consideran una ciencia social, estas afirmaciones son, naturalmente, indignantes, pero su reacción es comprensible y Althusser quizá podría darse por satisfecho con dejar las cosas así. Sin embargo, en la medida en que no se determine la especificidad del materialismo histórico como un camino científico entre otros posibles, el enfoque althusseriano del estudio de la cientificidad del marxismo sigue teniendo serias deficiencias. Este fallo ha

permanecido sin solución debido, sobre todo, a que el enfoque de Althusser se niega a situarse a sí mismo en la posición de legislador epistemológico del comportamiento científico y no científico, prefiriendo observar las operaciones de la cientificidad en una continua práctica de ruptura y polémica con las teorías rivales. Es evidente, sin embargo, que el carácter y el valor de la cientificidad del materialismo histórico no sólo deben analizarse en relación con la ideología alemana, sino también en relación con otros discursos sobre la sociedad, y, desde luego, que esos discursos deben someterse a análisis sistemáticos de idéntico rigor. Asimismo, y a pesar de su profundidad y penetración, los estudios de Althusser sobre la relación entre Marx y Hegel resultan desequilibrados por el olvido del autor de la especificidad del marxismo como una ciencia entre otras[163(ref)]. En efecto, como Zelený y otros han señalado, la elaboración por Marx de un modelo de ciencia distinto del que se deriva de la mecánica clásica debe mucho a Hegel[164].

Las incursiones de Althusser en el área de problemas de la filosofía marxista tienen importancia aquí sólo en la medida en que afectan a la relación del materialismo histórico, en cuanto ciencia, con la sociedad. En el seno de la sociología, esta cuestión se ha analizado en términos de la relación entre ciencia y valores. Para Althusser, el problema tiene que ver con el estatuto de la filosofía. En su proyecto original, el marxismo tenía que dar razón de sí mismo por medio de una filosofía, y no de una sociología, marxista. La existencia de tal filosofía —que se encontraba todavía en una forma principalmente práctica y sin elaborar en la práctica científica y política marxista-leninista—, distinta del materialismo histórico, habría de impedir las deformaciones positivistas de éste[165(ref)]. Althusser concebía su filosofía, el materialismo dialéctico, como una teoría de la práctica en general y, en sus relaciones con la ciencia, como una teoría de la práctica teórica. De forma análoga a la concepción de la teoría en el Lenin del *¿Qué hacer?*, esta teoría tenía que servir contra las intrusiones de la ideología espontánea en la práctica científica. Así, en el primer período filosófico de Althusser, el acento recaía sobre la distinción entre la ideología en la sociedad y la especificidad de la ciencia.

La filosofía relacionaba a ambas en el sentido negativo de delimitar sus respectivos territorios, funcionando como una especie de ciencia de esa delimitación. En el segundo período del pensamiento althusseriano, el problema de la ideología en general da paso al de las diferentes ideologías de las diversas

clases sociales. La relación de la ciencia con la sociedad es ahora más compleja: el problema ya no consiste en una serie de intrusiones o expulsiones de la ideología, sino en una relación diferenciada con la lucha de clases ideológica. Al adecuarse a esta nueva concepción de la relación entre ciencia y sociedad, la filosofía también aparece a una nueva luz. Ya no es una ciencia de la delimitación de la práctica teórica, sino «en última instancia la lucha de clases en la teoría»[166(ref)]. A diferencia de los enunciados de la ciencia, los de la filosofía no son proposiciones, verdaderas o falsas. La filosofía es una forma de intervención en el área teórica habitada por las ciencias, la filosofía y las ideologías teóricas, por medio de tesis que son «justas o no» y cuyo principal efecto es separar lo científico de lo ideológico[167(ref)]. Esta intervención está determinada, en última instancia, por la lucha de clases, y las tesis defendidas expresan diferentes posiciones de clase, materialistas o idealistas.

En la primera formulación de Althusser estaba claro lo que se entendía por filosofía, aunque el propio materialismo histórico tendiera a subsumirse bajo la epistemología bachelardiana. En la segunda formulación la cualidad que distingue a la filosofía marxista está claramente señalada (expresa una posición materialista, proletaria, en la filosofía), pero el contenido teórico específico de las intervenciones filosóficas, determinadas por la lucha de clases pero no reductibles a ella, queda algo oscuro[168(ref)]. Para nuestro propósito, son más importantes, sin embargo, las consecuencias que esta nueva formulación tiene sobre el estudio de la formación y el desarrollo del materialismo histórico. La ruptura de Marx con su pasado ya no se considera como una *coupure* epistemológica entre ciencia e ideología, sino como un abandono de las ideologías burguesas, inducido como efecto de la lucha de clases política y teórica. La evolución política de Marx y su relación con la clase obrera se convierten en determinante de su evolución científica. Sus cambios de posición política le llevan a abandonar el idealismo de la ideología alemana y a adoptar una posición filosófica materialista y proletaria a partir de la cual podía comenzar su nuevo trabajo científico. «Sin la política, no habría ocurrido nada; pero sin la filosofía, la política no habría encontrado su expresión teórica, indispensable para la expresión científica de su objeto»[169]. A los críticos que han rechazado su tesis de la ruptura de Marx (mantenida y reformulada en sus últimas obras), basándose en que «lo que los althusserianos nunca analizan satisfactoriamente es lo que lleva a Marx a cambiar la ideología por la

ciencia»[170(ref)], Althusser ha contestado que no es la idea de la alienación del hombre, sino el encuentro con la política de la clase obrera. Así, la filosofía de la ciencia y la ideología dan paso a un estudio materialista histórico de la lucha de clases y de la superestructura ideológica. El itinerario de la autocrítica filosófica de Althusser nos lleva ante el umbral de algo diferente a una filosofía del marxismo: a un marxismo del marxismo[171(ref)].

El presente estudio se relaciona en tres formas con el de Althusser. En primer lugar, tiene una profunda deuda con la concepción althusseriana de ciencia y con la forma en que Althusser se sirve de ella en el análisis de la constitución del materialismo histórico. En segundo lugar, este libro intentará ajustar el desequilibrio de la obra de Althusser, mostrando la especificidad del materialismo histórico no sólo en relación con las anteriores filosofías de la historia, sino también en relación con otras disciplinas sociales desarrolladas con intenciones científicas. Por último, este libro intentará atravesar el umbral, emprender la tarea cuyos elementos ha indicado Althusser con tanta claridad: el estudio científico social del marxismo como ciencia social. Antes de proceder a esa tarea, sin embargo, tendremos que establecer en términos generales las concepciones de «ciencia» y «sociedad» que se utilizarán en este estudio.

III. ¿QUÉ ES CIENCIA Y QUÉ ES SOCIEDAD?

No es suficiente, sin embargo, con establecer nuestro punto de partida y sus posteriores consecuencias. Es preciso decidir también el procedimiento a seguir: es necesario preparar determinados instrumentos de análisis. Nuestro propósito es investigar el estudio de la sociedad en cuanto ciencia que se da en la sociedad. Sin pretender ninguna competencia especial en la filosofía de la ciencia, debemos tener alguna concepción, por muy provisional que sea, acerca del carácter de la ciencia, si queremos seguir con éxito el curso de nuestro propio análisis.

1. *El esquivo objeto de la filosofía de la ciencia*

Ahora bien, la atribución de cientificidad o no cientificidad a discursos

diferentes, pero igualmente ambiciosos, es asunto arriesgado, incluso para los filósofos de la ciencia, que en ocasiones se ven aparentemente obligados a sustituir la grave austeridad intelectual de la epistemología por un juego divertido. Se podría mencionar, por ejemplo, a Thomas Kuhn, que puede afirmar con orgullo que su propia visión de la ciencia entraña un rechazo «mucho más seguro y directo» de las pretensiones científicas del marxismo y del psicoanálisis que la de Popper, e inmediatamente, «para evitar las irrelevantes controversias contemporáneas», opta por estudiar, de entre todas las cosas posibles, la astrología[172(ref)]. O se podría hablar de la absoluta vulgaridad con que Mario Bunge rechaza el psicoanálisis como pseudociencia comparando simplemente su propia visión del psicoanálisis —como memoria racial, respuestas *ad hominen* a las críticas, etc.— con una exposición seria de la disciplina como, por ejemplo, la de David Rapaport en *The structure of psycoanalytical theory*[173(ref)]. Podríamos seguir la lógica sinuosa de la contribución filosófica de *sir* Karl Popper a la contrarrevolución, cuando lucha contra el «historicismo» del marxismo revolucionario en nombre de una «ingeniería social paulatina» y reformista[174]. En las páginas del mismo libro se nos dice, por una parte, que Marx, al cuestionar el psicologismo, abrió el camino a una concepción penetrante de un campo específico de legalidad sociológica, y que predijo correctamente la transformación del «capitalismo desenfrenado» por medio de la lucha de clases; y por otra parte, con palabras que todavía resuenan dos décadas después, en los debates sobre el joven Marx de los años sesenta, que «el marxismo "científico" ha muerto. Su sentido de responsabilidad social y su amor por la libertad deben sobrevivir»[175]. Contra Marx el «historicista», el filósofo de la ciencia afirma: «Es necesario admitir como uno de los principios de toda visión sin prejuicios de la política que en los asuntos humanos todo es posible»[176(ref)]. Pero al defender un enfoque tecnológico de la sociedad, contra el «historicismo» y contra la economía liberal de Von Hayek, el mismo guardián de la ciencia se apresura a señalar que «una de las tareas más características de toda tecnología es la de indicar que no todo puede realizarse»[177(ref)]. En los numerosos rechazos de Freud o del marxismo, como «historicismo» o como «designio providencial» llamado «dialéctica» (según S. Toulmin y J. Goodfield)[178(ref)], se puede observar de hecho el funcionamiento de una doble medida. Nadie se atrevería —y desde luego no Toulmin y Goodfield— a expulsar a Isaac Newton del ámbito de la ciencia por creer que la naturaleza fue creada por Dios

y que Dios intervenía ocasionalmente para corregir los movimientos de los planetas[179(ref)]. Toulmin y Goodfield tampoco niegan las credenciales científicas al fisiólogo francés del siglo XIX, Claude Bernard, por creer que «en todo germen hay una *idea creadora* que se despliega y se revela por medio de la organización. Aquí —como en todas partes— todo se deriva de la idea, que es la única que crea y conduce»[180(ref)]. Las disciplinas sociales se quedan, ciertamente, muy atrás de las ciencias naturales en el desarrollo científico, pero en ningún caso hay que olvidar que «en toda la historia de la ciencia rara vez se ha dado un hombre que haya visto y aceptado todas las implicaciones de sus propias innovaciones teóricas»[181(ref)].

El criterio de cientificidad más asequible es, naturalmente, el «método científico». J. D. Bernal, cuya amplia obra *Science in history* se ocupa también de las disciplinas sociales, escribe de éstas: «Todos estos estudios pueden clasificarse como ciencias sólo en la medida en que utilizan los métodos científicos empleados en las ciencias naturales, esto es, sólo si descansan en la misma base material y si su exactitud puede demostrarse por medio de la predicción acertada y del uso práctico»[182(ref)]. Es verdad, desde luego, que ninguna disciplina que no esté orientada hacia una sistemática problematización y demostración empírica puede denominarse ciencia del mundo real. Pero la concepción más bien tecnocrática de la ciencia que expone Bernal no nos lleva muy lejos. Admítanse o no otras cosas, todo el mundo está de acuerdo en que la ciencia incluye ante todo las disciplinas de la naturaleza desarrolladas a partir del siglo XVI. Tampoco hay mucha controversia en torno a los derechos de hombres como Copérnico, Galileo y Newton, Lavoisier y Dalton, Bernard, Virchow, Darwin y Mendel, por nombrar sólo a unos pocos, a situarse entre quienes más contribuyeron a lo que llamamos ciencia, junto con esos gigantes del siglo XX que son Einstein y Rutherford. ¿Qué hicieron esos hombres? Decir que aplicaron el método científico no es una respuesta muy iluminadora.

Si examinamos la forma en que las historias generales de la ciencia —por ejemplo, unos volúmenes tan merecidamente respetados como *The origins of modern science*, de Herbert Butterfield, *The edge of objectivity*, de Charles Gillespie, o la serie *The fabric of heavens, The architecture of matter* y *The discovery of time*, de Stephen Toulmin y June Goodfield, así como la obra de Bernal— presentan las contribuciones de estos grandes científicos, podríamos encontrar alguna idea útil sobre lo que se considera obra científica. En estos

casos, la nota más sobresaliente en el desarrollo de la ciencia es el descubrimiento de *patrones de determinación.* El patrón cosmológico del movimiento de los cuerpos celestes, los determinantes de la mecánica de los cuerpos en movimiento, la unificación de la cosmología y de la mecánica terrestre sobre la base de la ley de la gravedad: así podría resumirse en pocas palabras el desarrollo de la física en Copérnico, Galileo y Newton. El patrón de determinación de la mecánica newtoniana fue superado más tarde, a partir de finales del siglo pasado, por el desarrollo de la mecánica cuántica subatómica y por la teoría de la relatividad. La aparición de la química como ciencia independiente —a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX— a partir de cuestiones que quedaban previamente pendientes entre la física y la medicina, sigue el mismo curso. Los pasos decisivos fueron el descubrimiento de elementos, compuestos y mezclas —que entrañaron la demolición de la teoría del flogisto por Lavoisier— y el establecimiento de los determinantes de la composición química en la teoría atómica presentada por primera vez por Dalton.

Las contribuciones decisivas para el auge de las ciencias biológicas en el siglo XIX tuvieron un carácter similar. La demostración de los mecanismos reguladores de los cuerpos vivientes, por Bernard; la teoría de la determinación de la formación de la célula (por división de células preexistentes), de Virchow; el principio de la selección natural, de Darwin; la demostración de los mecanismos de la herencia, por Mendel, son ejemplos de descubrimientos de patrones de determinación.

No hay dificultad en admitir que esta lectura de la historia fundacional de la ciencia moderna es incompleta, incluso como breve resumen, ya que no abarca adecuadamente el desarrollo de disciplinas taxonómicas, tales como la botánica y la zoología, con las contribuciones fundamentales de Linneo y Cuvier, respectivamente. Quizá haya que estar de acuerdo con Charles Gillespie, cuando dice: «La taxonomía tienta muy poco al historiador de las ideas científicas. Los problemas eran complejos y prácticos, pero la cuestión de si las clasificaciones son naturales o artificiales resultaba, en último término, interesante»[183(ref)]. Cualesquiera que sean las tentaciones de los historiadores, parece sumamente improbable, sin embargo, que pueda concebirse el estudio de la sociedad como un proyecto taxonómico. Esta no ha sido una de las preocupaciones básicas de la economía, la sociología, el materialismo histórico, la política o la antropología,

aunque esta última disciplina le ha concedido una atención específica[184].

Una de las tesis del presente estudio es que el problema de las disciplinas sociales en cuanto ciencias puede realizarse provechosamente como una búsqueda de *patrones de determinación social.* Ya hemos visto que la historia de las ciencias naturales más avanzadas es más reveladora si se interpreta como tal búsqueda. En la filosofía de la ciencia puede encontrarse también un apoyo para esta concepción de la ciencia. Mario Bunge, por ejemplo, escribe: «En resumen, no hay ciencia propiamente dicha si no se aplica el método científico para la consecución del objetivo de la ciencia: la construcción de imágenes teóricas de la realidad y, fundamentalmente, de su conjunto de leyes. La investigación científica es, en resumidas cuentas, la búsqueda de un patrón»[185(ref)]. Ni se presupone ni se pretende que los patrones que puedan encontrarse en las disciplinas sociales sean idénticos, en el rigor de su determinación, a los de las ciencias naturales. Pero *sí* se presupone y se pretende que si existen ciencias de la sociedad —o por lo menos, intentos de constituir tales ciencias— su preocupación central tiene que ser, por definición (a no ser que tengan un objetivo fundamental taxonómico), el descubrimiento de los determinantes sociales y el estudio de su actuación. El «patrón de determinación» es un sistema teórico descubierto-producido por una práctica científica y mantenido para dar razón de la conducta de los fenómenos del mundo extrateórico. En mi opinión, el patrón de determinación corresponde como tal, siendo más preciso que él, al concepto de «objeto científico» de la tradición francesa de epistemología antiempirista. Es un concepto vago, por supuesto, y se pide al lector que suspenda su juicio sobre él hasta que su utilidad heurística pueda evaluarse a partir de su aplicación como hilo conductor en el análisis que sigue.

Hay que subrayar, además, que la «sociedad» humana, como algo que muestra algún tipo de orden inmanente, regido por ciertas regularidades que pueden ser descubiertas por medio de una sistemática investigación y análisis empíricos, no es una concepción por sí misma evidente entre los seres humanos. La sociedad como un posible objeto de ciencia, y los determinantes sociales que en ella actúan, tienen que ser descubiertos, como lo fueron el oxígeno y los mecanismos de la combinación química, o la evolución de las plantas y los animales y el principio de selección natural que rige ese proceso. Aunque en las historias de las disciplinas sociales se concede poca atención al descubrimiento de la sociedad, sería imprudente afirmar que este hecho ha tenido menos

importancia que el descubrimiento de la naturaleza para la investigación científica.

El objeto específico de estudio de una *ciencia* social no es simplemente la acción social o las instituciones sociales, sino el funcionamiento y los efectos de un patrón social de determinación en un área determinada, que puede ser la de una institución concreta o la de determinados sistemas de acción social. El estudio empírico de las instituciones políticas, por ejemplo, no es la condición suficiente de una verdadera ciencia política, como tampoco la observación de los pájaros con prismáticos lo es de la ciencia de la ornitología, aunque quien observe los pájaros sea miembro de una institución llamada «universidad».

Aquí hemos hablado de sociedad, determinantes sociales y ciencia de la sociedad. Pero Althusser, siguiendo a Marx, ha definido la obra marxiana como creación de una ciencia de la historia[186]. En realidad, no hay una diferencia esencial entre ambas expresiones. A lo que Althusser se refiere es, obviamente, a la historia de la sociedad humana, y no a la historia de los arrecifes de coral o de los pájaros, por poner dos ejemplos famosos que interesaron a Charles Darwin. Como estudio de la historia, el marxismo es ante todo un estudio del desarrollo de patrones sociales, modos de producción y relaciones de clase, y no la narración de hechos singulares. Su contribución a la historiografía consiste en su descubrimiento de un patron de determinación social que rige los acontecimientos, tanto en los lugares de trabajo material como en el gobierno del Estado o en las páginas de los libros. La perspectiva histórica del materialismo histórico proyecta su luz sobre un determinante social con una dimensión específicamente temporal. Como ya hemos visto, lo que Althusser ha destacado en sus análisis de la teoría marxista de la historia es, precisamente, el patrón de determinación social —por ejemplo, los conceptos de totalidad social y de contradicción social— y el concepto del tiempo en el materialismo histórico.

2. *Un concepto de sociedad*

Las ciencias sociales en la sociedad; pero ¿qué queremos decir cuando hablamos de «sociedad»? Que hay más de una respuesta a esta pregunta es precisamente uno de los temas de este libro. Sin embargo, con objeto de escribir acerca de esas respuestas es preciso adoptar antes una, aunque sea de forma temporal. Es posible escribir tantos tratados científicos razonables sobre la ciencia en la

sociedad como enfoques científicos hay para el estudio de la sociedad. Aquí sólo se utilizará uno de esos enfoques. Aunque el autor está convencido de que se trata, con mucha diferencia, del más fructífero, aquí sólo se harán dos afirmaciones en su favor: 1. Es *un* enfoque provechoso para el estudio de la articulación de la búsqueda del conocimiento científico con otros fenómenos sociales, que posibilita la distinción entre diferentes tipos de articulación y la demostración de cómo tratar directamente los problemas que intentan resolver las disciplinas sociales. 2. Comparado con otros enfoques importantes de la ciencia de la sociedad que hasta ahora se han elaborado, ofrece la mejor base para un posterior desarrollo científico. El enfoque en cuestión es el *materialismo histórico.*

Así pues, hablar de sociedad es hablar de los ajustes sociales determinados en última instancia por una específica combinación de fuerzas y relaciones de producción. Estos conceptos se examinarán con todo detalle en un capítulo posterior; de momento, será suficiente con algunas líneas de carácter general. Por una parte, tendremos que considerar los procesos de trabajo, los dispositivos que organizan determinado grado de productividad en la apropiación de la naturaleza por el hombre; y, por otra, el sistema de relaciones que comprende la distribución de los medios de producción, el objetivo de la producción, y las relaciones entre la realización del trabajo físico y la apropiación de los frutos de ese trabajo. Los primeros constituyen las fuerzas de producción; el segundo, las relaciones de producción. Y como las diversas formas de este último tienen una importancia capital para distinguir los diferentes tipos de sociedad, en ellas concentraremos nuestra atención.

Es preciso añadir que la estructura económica definida por las relaciones y fuerzas de producción está necesariamente ligada a las específicas estructuras jurídica, política e ideológica. Normalmente, el marco político es el que proporciona la unidad de análisis (por ejemplo, ¿qué tipo de sociedad era la China del siglo XI o la Inglaterra del siglo XVII? ¿Qué tipo de sociedad es la Unión Soviética de hoy?).

Entre los tipos de sociedad, o modos de producción, nos interesaremos sobre todo por la capitalista. Las relaciones de producción capitalistas pueden caracterizarse esquemáticamente como sigue: los medios de producción están distribuidos entre quienes disponen de recursos monetarios líquidos. El trabajo es realizado por quienes no disponen de medios de producción y venden su

fuerza de trabajo a quienes poseen esos medios, los cuales se apropian los frutos de su trabajo. La producción está orientada hacia la acumulación de capital: los productos se venden por el beneficio que reportan, y una decisiva parte de ese beneficio se vuelve a invertir para que produzca nuevos beneficios y así sucesivamente. La sociedad capitalista debe distinguirse no sólo de la noción de «sociedad industrial», que connota simplemente unas condiciones tecnológicas que se encuentran asimismo en las sociedades poscapitalistas, sino también del concepto de «sociedad de mercado». Una economía de mercado, cuya producción es obra de trabajadores que poseen los medios de producción y que venden sus productos en el mercado para asegurar su propio consumo —como en la agricultura comercial o en la artesanía posgremial— es distinta del modo de producción capitalista, y en términos marxistas se define como producción mercantil simple.

En una perspectiva materialista histórica, la ciencia social no puede considerarse como una toma de autoconciencia de la sociedad. No basta con hablar simplemente de «sociedad»: la investigación científica debe analizar la verdadera situación de los seres humanos que viven en sociedades concretas y que no son indiferenciados. A causa de sus diferentes roles en la estructura y el funcionamiento de la sociedad, los seres humanos pueden agruparse en diferentes categorías. Cuando las relaciones de producción entrañan la separación de la producción y de la apropiación de lo producido (por encima de lo necesario para la supervivencia y la reproducción de los productores inmediatos), el marxismo considera a los hombres divididos en *clases.* Esta separación es característica de todas las sociedades pasadas, excepto las muy primitivas o «tribales», pero en nuestro tiempo hay ya sociedades en las que ha comenzado la construcción de una sociedad comunista sin clases. Basada en la distinción entre el trabajo y la apropiación del producto del trabajo, la relación entre clases en este modo de producción es fundamentalmente antagónica y adopta la forma de lucha de clases (económica, política e ideológica) de muy diversa intensidad.

Las dos clases del modo de producción capitalista son la burguesía (los capitalistas que poseen los medios de producción, se apropian el plusproducto y dirigen la producción hacia la acumulación de capital) y el proletariado (la clase de los obreros, que venden su fuerza de trabajo a la burguesía). Pero como las sociedades históricas concretas contienen más de un modo de producción, también contienen más de dos clases. La producción mercantil simple, que

nunca ha constituido el modo de producción de toda una sociedad (que en ese caso no habría sido una sociedad de clases), se puede encontrar normalmente en las sociedades dominadas por el capitalismo. A diferencia de las clases del modo capitalista, quienes ejecutan los roles definidos por las relaciones de producción mercantiles simples forman la *pequeña burguesía*[187(ref)].

De la tesis marxista que afirma el papel determinante de la economía se sigue que las clases, definidas principalmente por las relaciones de producción (aunque no exclusivamente, ya que también están afectadas por las estructuras jurídico-políticas e ideológicas ligadas a las relaciones de producción), son los decisivos agrupamientos humanos de la sociedad (de clases). Hay otros grupos, formados también por personas que cumplen determinados roles en el modo de producción, que no están definidos por las relaciones de producción. Con todo, y a pesar de que poseen cierta autonomía, ni esos roles ni sus ocupantes se encuentran en absoluto flotando libremente o sin estar atados a la estructura económica y social. De esas categorías, la que tiene más importancia para un análisis de la ciencia en la sociedad es, naturalmente, la *intelligentsia.* La elaboración de una ciencia social —o de cualquier discurso de carácter general — exige una especial aptitud intelectual que se forma en el marco de una determinada división del trabajo. ¿En qué medio social se han desarrollado las aptitudes intelectuales de las disciplinas sociales? ¿Cuál es el carácter de la *intelligentsia* que ha producido esas disciplinas?

Sociología de la sociología, marxismo del marxismo, patrón de determinación social, tipo de sociedad (modo de producción), clase, *intelligentsia:* la escena está preparada. Que entren, pues, las *dramatis personae.*

2. ECONOMÍA Y TEORÍA ECONÓMICA DEL CAPITALISMO

Incluso los discursos teóricos y los esfuerzos científicos más abstractos son producto de sociedades concretas en períodos históricos concretos. Como los seres humanos viven en sociedades y como esas sociedades —al igual que el resto del universo— tienen una dimensión temporal, los productos de la mente humana siempre tienen también algún tipo de raíces sociales e históricas. Dirk Struik ha mostrado admirablemente que este principio es válido también para el más puro de los pensamientos puros, el desarrollo de las matemáticas[1(ref)].

I. LA ECONOMÍA Y LA POLÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

La teoría económica no es, por supuesto, ninguna excepción a este enraizamiento social, pero sí constituye un caso muy especial y posiblemente único en la historia de la práctica científica. El discurso económico surge paralelamente a aquello sobre lo que el discurso versa: la economía capitalista. Esta afirmación debe entenderse en su sentido más fuerte. La disciplina de la economía —como se concibe en los países occidentales de nuestro tiempo— no surge como una penetración en un territorio previamente desconocido y descubierto gracias a los nuevos instrumentos científicos, como la física subatómica y la biología molecular. Tampoco debe entenderse la aparición de la teoría económica como resultado de la desvinculación de la economía de sus anteriores implicaciones en las relaciones de parentesco, religiosas, legales, políticas u otras de carácter no económico, aunque este hecho tuviera su importancia[2(ref)]. La aparición de la teoría económica está directamente relacionada con la aparición de un nuevo tipo de economía.

Los títulos de las obras de los economistas clásicos, comparados con los de sus predecesores, ya revelan que se disponían a hablar de algo nuevo. En la

Inglaterra del siglo XVII esas obras se publicaban normalmente como «discursos sobre el comercio», y en la Francia del siglo XVIII como *éléments de commerce*[3(ref)]. Para no exagerar la importancia de este hecho, es preciso hacer dos observaciones. «*Trade*», en la Inglaterra del siglo XVII, no sólo significa «comercio», sino también ocupación, sobre todo de carácter artesano. Sin embargo, en lo que estos escritores económicos están pensando es, sobre todo, en la compra y venta de bienes[4].

Concentrar la atención en el intercambio y el comercio entraña evidentemente un cambio respecto al ideal autárquico de Aristóteles y a la autosuficiencia básica del señorío feudal, pero el comercio puede realizarse de diferentes maneras y no tiene por qué ser necesariamente un intercambio mercantil para la acumulación de capital. Puede ser, por ejemplo, una adquisición administrada de provisiones, un intercambio de dones o una forma de robo a mano armada[5(ref)].

Tanto en el mundo antiguo de las ciudades-Estados y los imperios como en la Edad Media de la Europa feudal hubo comercio, pero este comercio se distinguía en aspectos importantes del comercio del capitalismo comercial, realizado por mercaderes con el propósito de comprar y vender para obtener beneficio. Los escritos de la Antigüedad y la Edad Media sobre el comercio se diferencian considerablemente, pues, de los modernos.

Aristóteles distinguía el intercambio directo y limitado, para el uso inmediato, del intercambio por dinero y beneficio y el préstamo monetario con interés. Consideraba al primero como parte de la provisión natural de bienes y, como tal, debía ser objeto de la economía. A los segundos los consideraba como algo artificial y perteneciente al campo secundario de la crematística[6]. Más tarde, el imperio romano fue un mundo en el que se crearon fabulosas fortunas y que tuvo un comercio considerable. Sin embargo, y aunque dio origen a un derecho de propiedad y contractual sumamente desarrollado, Roma no produjo ni un capitalismo (acabado) ni una ciencia económica en el moderno sentido de la palabra. Aquí no podemos intentar una explicación del vínculo que existe entre estos dos hechos no controvertidos, pero quizá dos breves notas puedan dar al menos una indicación sobre los específicos modelos económicos de que se trata. La rivalidad entre Roma y Cartago, que condujo a las tres guerras púnicas de los siglos III y II a. C., no fue principalmente —en sus aspectos económicos— una rivalidad comercial. El principal punto conflictivo de la primera guerra

púnica fue el tributo (de grano, etc.) procedente de Sicilia[7]. El comercio más importante del imperio romano era el comercio de grano dirigido hacia Roma, que era también tributario. A partir del año 57 a. C., el grano se distribuía libremente a la población[8(ref)]. Roma vivía de esta riqueza amasada y del trabajo de los esclavos capturados de un mundo conquistado, pero, como ha señalado con notable acierto un historiador económico, «su única exportación fue el gobierno y el derecho romano»[9(ref)].

Incluso con la recuperación gradual del comercio extralocal a medida que avanza la Edad Media, el interés predominante por el comercio era diferente del que se formularía en términos de división del trabajo, expansión del mercado y acumulación de capital, ya que se centraba en la provisión de alimentos y de otras necesidades de la vida diaria[10(ref)]. Un prominente historiador económico italiano de nuestro tiempo, Cario Cipolla, ha intentado captar aquella atmósfera con estas palabras: «La vida cotidiana en una ciudad medieval se parecía mucho más a la vida de una fortaleza que a la vida en una ciudad moderna»[11(ref)].

La ideología dominante, la teología cristiana, condenaba el enriquecimiento por medio del comercio. Tomás de Aquino y otros teólogos discutieron el precio «justo» que debía pagarse por los bienes y atacaron la usura, al préstamo de dinero por interés. El precio «justo» tendía a parecerse al precio tradicional, consuetudinario, y algunos autores han señalado que el interés central por el precio justo se adecuaba perfectamente a las condiciones dominantes en la sociedad feudal. En una economía predominantemente natural, poco sensible a las fluctuaciones de precios, tanto por su organización como por las dificultades del transporte, cualquier cambio de precios habría significado sobre todo unas inesperadas ganancias para unos pocos comerciantes y especuladores[12(ref)]. No existía un mercado autorregulado.

En los folletos y libros sobre el comercio publicados en los siglos XVII y XVIII aparece, sin embargo, una concepción diferente del comercio, más en consonancia con el capitalismo comercial impulsado por los grandes mercaderes dedicados al comercio exterior. Thomas Mun, director de la East India Company, en *England's treasure by forraign trade*, defiende al comerciante y al comercio exterior como un medio de obtener beneficios sobre las existencias. El proveedor de la armada, Josiah Child, que más tarde fue director de la East India Company, se interesó en su *Discourse about trade* por la amenaza que suponían para los comerciantes ingleses los eficientes holandeses y otros en el campo de la

exportación de bienes y la acumulación de metales preciosos. Nicholas Barbon, el constructor londinense más importante de finales del siglo XVII, afirma al comienzo de su *Discourse of trade:* «La finalidad o el motivo principal del comercio es realizar un negocio rentable».

Estos autores no deben tomarse como ejemplos arbitrarios o abogados de causas particulares, sino que sus obras fueron contribuciones importantes y típicas a la aparición de la economía política[13(ref)]. Sus contribuciones fueron discursos sobre el comercio y, más específicamente, sobre el comercio capitalista, que es un tipo de comercio diferente de los modelos dominantes en la Antigüedad y la Edad Media, que presentaban sus propios problemas.

La concepción del proceso económico como un proceso de producción de mercancías (producción para la venta en un mercado) y de acumulación de capital, no es sustancialmente distinta entre los fisiócratas franceses del siglo XVIII, que defendieron la causa de la agricultura, o en las críticas de Adam Smith al «sistema mercantil». Cuando Quesnay consideraba a los agricultores como la única clase productiva y piensa que todo lo que favorece a la agricultura favorece también a la nación, no está pensando en términos de una economía natural ni de una provisión de subsistencia, sino que se está refiriendo a una agricultura comercializada, en la que los productos agrícolas se venden en el mercado, y donde la elevación de precios y beneficios agrícolas significa que los agricultores y terratenientes pueden gastar más en los bienes y servicios procedentes de la estéril clase manufacturera y comercial[14(ref)]. Quesnay subraya que los productos de la tierra no constituyen riqueza (*richesses*) si no son comerciables (*commerçable*)[15(ref)].

A pesar de toda su hostilidad hacia el sistema mercantil y los privilegios de las grandes compañías mercantiles, Adam Smith no fue en modo alguno hostil hacia la sociedad comercial. Al contrario, la división del trabajo, que Smith considera como causa de la riqueza en las sociedades bien gobernadas, se deriva a su vez de «la propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra»[16(ref)]. Cuando la división del trabajo está plenamente establecida, «todo hombre vive del intercambio, o se convierte en cierta medida en un comerciante, y la propia sociedad se desarrolla hasta ser lo que se llama con toda propiedad una sociedad comercial»[17(ref)]. Evidentemente, Smith no tiene a la vista una sociedad de productores individuales de mercancías. La división del trabajo está íntimamente ligada a la acumulación de capital y a la producción para la

obtención de beneficio por medio del trabajo asalariado[18(ref)].

En la segunda mitad del siglo XVIII, y especialmente en Inglaterra, aunque no sólo en ella, la economía política comenzó a dar título a lo que ahora se consideran discursos económicos[19]. De una forma indirecta, el nuevo término subrayaba también los vínculos del nuevo discurso con el capitalismo comercial. En su doble acepción, la palabra economía es de origen griego, al unir *oikos y nomos*, que significan, respectivamente, casa y ley. Para los griegos, la economía significaba la administración de la casa, el gobierno de una propiedad patriarcal predominantemente autárquica y trabajada, en tiempos de Aristóteles, por esclavos. Ahora, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando la economía política se afirma, lo que se toma es sólo la palabra, pero no su contenido. El cambio fue repentino. En la década de 1740, Francis Hutcheson, maestro de Adam Smith y predecesor suyo como profesor de filosofía moral en Glasgow, todavía trataba de los siguientes temas como materia de los «Principios de economía»: matrimonio y divorcio, deberes de padres e hijos, derechos de amos y servidores[20(ref)].

Los historiadores de los primeros comienzos de la economía política y de la ciencia económica no prestan mayor atención —lógicamente— a la administración de la casa patriarcal de la Antigüedad, a los escritos romanos *de re rustica* (sobre agricultura), ni a las preocupaciones feudales por la dirección de los señoríos. Los temas de sus estudios son, por el contrario, las primeras concepciones del valor de cambio, el dinero, el interés y similares.

La aparición del capitalismo comercial es uno de los dos principales hechos de la Europa de los siglos XVI y XVII que circunscriben la aparición de la economía política. Tanto el nuevo sistema económico como el discurso sobre él surgieron en Europa, pero ambos están también estrechamente conectados con fenómenos que ocurren fuera de Europa, esto es, con la expansión colonial por medio del pillaje o del comercio. Entre quienes contribuyeron a la nueva teoría ya hemos tropezado con un par de directores de la East India Company. En el siglo XVI, la llegada a Europa del oro y la plata saqueados en América del Sur fue la causa de que los precios «justos» tradicionales fueran sustituidos, a través de una inflación secular, por los precios de mercado. El filósofo francés Jean Bodin se ganó un puesto en la historia de la economía por su explicación de la inflación en una exposición pionera de la teoría cuantitativista del dinero[21].

La actividad y la prosperidad comercial e industrial de Glasgow, medio en el

que se formó Adam Smith, se debían sobre todo al comercio colonial. La principal actividad comercial era la importación y reexportación del tabaco procedente de América y de las Indias Occidentales; las principales industrias fabricaban «azadas y palas para los negros de Maryland» y «sillas de montar y zapatos para las plantaciones»[22(ref)].

El segundo hecho fundamental que abrió nuevas perspectivas a la economía política fue la destrucción del clásico sistema político feudal de la Edad Media y la aparición entre luchas confusas de un nuevo tipo de Estado. El capitalismo comercial, en cuanto sistema económico, pudo desarrollarse «en los poros» de la vieja sociedad, y la empresa capitalista pudo coexistir al lado de los señoríos feudales, las propiedades campesinas casi autosuficientes y los gremios artesanos. Sin embargo, y por lo que se refiere al sistema político, las diversas fuerzas de esta era de transición dejaron su impronta en un solo y mismo Estado. Determinar el carácter dominante de los nuevos Estados centralizados de los siglos XVI-XVIII es, por tanto, una tarea difícil y que ha dado lugar a considerables controversias[23]. En el actual contexto, sólo es preciso examinar unos pocos rasgos que pertenecen de forma inmediata a la economía política.

Economía *política* es una expresión que aparece para definir la administración de un Estado como algo diferente de la dirección de un patrimonio familiar[24(ref)]. La hacienda pública y el sistema de impuestos eran las preocupaciones centrales de los dirigentes de los Estados posmedievales, con sus ejércitos mercenarios y su incipiente administración central, y de los escritores de temas económicos. Según Schumpeter, la hacienda pública fue el tema central en torno al cual giró toda la literatura económica preclásica del continente[25(ref)]. También tuvo un gran interés para los clásicos británicos: el libro V de *La riqueza de las naciones* se dedica a los impuestos y a la hacienda pública, y los contenidos de la principal obra de Ricardo justifican su título, *Principios de economía política y tributación.*

Este cambio demuestra por sí mismo la transformación que ha tenido lugar desde el período en que la economía apenas era algo más que la economía de la casa real, el producto de los dominios reales y los diversos beneficios de la justicia y la administración real[26(ref)]. En Europa habría tenido poco sentido plantear, antes de la era moderna, cuestiones relativas a la riqueza de las *naciones.* Con todo, esta nueva relación entre el Estado y la economía es aún demasiado genérica como explicación de los antecedentes políticos de la

aparición de la economía política. Es preciso añadir que los fundadores de la economía política participaron en la lucha por la abolición del sistema feudal de impuestos. Quesnay, Mirabeau y los fisiócratas, por ejemplo, atacaron el sistema fiscal del *anden régime*, la exención de la nobleza y el clero, las *corvées*, y propugnaron un impuesto único sobre la tierra[27(ref)].

Sin embargo, las reflexiones sobre la hacienda y los impuestos públicos que resultaron de verdadera importancia para la nueva teoría económica fueron aquellas que defendían que el Estado debe adaptar sus medidas al sistema económico capitalista. El Estado debía conducirse de acuerdo con los mecanismos de la economía. El aspecto político de la economía política fue su contribución teórica a la lucha por un Estado burgués. Quesnay, Smith y Ricardo basaron sus estudios sobre los impuestos en un análisis de la incidencia de éstos, es decir, de la determinación por las fuerzas del mercado capitalista de quiénes tenían que pagar en último término los impuestos. En su sistema impositivo y en su administración de la deuda nacional, el Estado debía basarse en ese análisis y por tanto, naturalmente, no impedir ni socavar el desarrollo del capitalismo, sino favorecerlo. Ricardo estaba tan preocupado por los efectos restrictivos de los impuestos sobre la acumulación de capital que deseaba abolir «todos los impuestos que afectaran a la transferencia de propiedad del muerto al vivo»[28(ref)].

Esos fueron los principios impositivos que informaron a la nueva disciplina, aunque no necesariamente con las mismas recomendaciones concretas de política a seguir que hiciera Ricardo. Este hecho resalta todavía más si se compara con la simultánea desaparición de otro sistema de economía política. A partir de finales del siglo XV se había desarrollado una literatura directamente dedicada a la hacienda y a la administración económica del Estado, conocida principalmente por su nombre alemán de cameralismo (*Kameralwissenschaft*), aunque elaborada también en Italia, España y Francia. El nombre se derivaba de la *Kammer*, o tesorería real, y los cameralistas estaban preocupados sobre todo por asegurar al tesoro un suministro suficiente de dinero. Esta preocupación no estaba relacionada con el funcionamiento del capitalismo sino con el poder monárquico. El cameralismo produjo recetas de administración, pero no análisis económicos en el sentido de la nueva economía. En la primera mitad del siglo XIX desapareció. En Austria, un libro del último gran cameralista, Sonnenfels, fue el texto oficial de asuntos económicos hasta el año de la revolución burguesa

de 1848[29(ref)].

Una estructura política funcional para la actuación y el desarrollo de la economía capitalista —en términos marxistas, un Estado burgués— constituyó el programa político fundamental de la naciente economía política. Esto es, un Estado burgués, pero no un Estado guardián. Fue un filósofo feudal del siglo XII, Juan de Salisbury, y no los economistas clásicos, quien afirmó que el oficio de rey, por ocuparse de los castigos, se parecía al del verdugo[30(ref)]. El principio del *laissez faire*, desde su mismo origen, no significa la pasividad del Estado sino, fundamentalmente, la aceptación de las leyes económicas del capitalismo.

De acuerdo con Adam Smith, el Estado tiene tres funciones: primero, la defensa; segundo, la justicia, y tercero, «el deber de construir y mantener determinadas obras e instituciones públicas, que ningún individuo o ningún pequeño grupo de individuos encontrará jamás interés en construir o mantener, debido a que el beneficio nunca podrá compensar del gasto a ningún individuo o pequeño número de individuos, aunque con frecuencia podrá compensar con creces a una gran sociedad»[31(ref)]. Los fisiócratas, a quienes los defensores tardíos de los clásicos británicos presentan a veces como los malos de la película[32(ref)], tampoco fueron nunca defensores de un Estado guardián pasivo. En palabras de Mirabeau, «la primera prioridad de los agentes del soberano» era la educación, mientras que la defensa y la justicia, y la administración fiscal, sólo ocupaban un segundo y tercer lugar. Lo que debía enseñarse era, sobre todo, la economía fisiocrática y, aparte de esto, la lectura, la escritura, la aritmética y el arte de la agricultura[33(ref)].

Todo esto quiere decir que existe una fundamental continuidad en la concepción política de la teoría económica. Desde los clásicos hasta Keynes, el alcance de la intervención estatal que se considera necesaria para lograr la reproducción del capitalismo ha aumentado, sin duda, de forma considerable. Pero que esa intervención —además de las garantías del ejército y la policía— era necesaria y útil era algo que formaba parte del *corpus* teórico del clasicismo tanto como del mercantilismo.

Todas estas intervenciones se consideraban de acuerdo con las necesidades de la reproducción del capitalismo. Esto es evidente en los principios impositivos, en la concepción de las obras públicas y en los principales objetivos de la educación. El aparato represor y administrativo del Estado se veía desde el mismo ángulo económico. En sus conferencias en Glasgow, Adam Smith

declaró: «mientras no haya propiedad no puede haber gobierno, ya que la única finalidad de éste es asegurar la riqueza y defender al rico del pobre»[34(ref)].

El mismo razonamiento vale para la caridad pública. Como las leyes de pobres y la caridad pública amenazaban a la acumulación de capital —y hacían al rico pobre, pero no al pobre rico—, Ricardo y Malthus combatieron en pro de su abrogación. Que el tema en discusión no eran los principios del *laissez faire* es algo que ilustra Ricardo, quien pensaba que el bienestar de los pobres podría asegurarse mediante «cierto esfuerzo por parte del legislativo […] para regular el aumento de su número»[35].

Basándose en una concesión similar de la función del Estado, el «economista vulgar» Nassau Senior pudo decir, acerca de la beneficiencia estatal, diez años después, que «en la medida en que pueda realizarse sin perjudicar materialmente a la industria, a la previsión y a la caridad (privada), es un deber imperioso del gobierno proporcionarla». Mientras Ricardo y Malthus pensaban que la ayuda a los pobres no podía realizarse «sin perjudicar materialmente a la industria», Senior creía que podía ayudarse a los inválidos crónicos y a los enfermos mentales, e incluso a los hombres sanos en ciertas circunstancias, con la condición de que quedaran en una posición sustancialmente inferior a la de los trabajadores que acudían al mercado de trabajo, en asilos de carácter semipunitivo[36(ref)]. Por otra parte, Senior fue uno de los principales economistas que se opuso a la reivindicación por el movimiento obrero de una ley estableciendo la jornada de diez horas, basándose en que esa ley reduciría drásticamente los beneficios de los empresarios, que se obtenían en su totalidad durante las últimas horas del día[37].

Esta concepción del Estado no es esencialmente distinta en Keynes, aunque se podría decir que la perspectiva de Nassau Senior tiene un alcance mucho menor. La utilidad de una intervención más amplia del Estado y la aceptación de un cierto grado de igualación de la riqueza se sigue en la misma lógica de la acumulación del capital, una vez que se ha descubierto el problema de la demanda real. El núcleo de la *Teoría general*, de Keynes, es que la economía clásica sólo ha elaborado un caso particular en lo referente a las condiciones requeridas para una reproducción eficaz del capitalismo. (Aparentemente, la teoría trata del «empleo», pura y simplemente; en realidad, trata del empleo en el sistema capitalista, ya que su preocupación es el trabajo asalariado, empleado o no empleado por los empresarios privados, que se guían por la lucha por el

beneficio[38(ref)]).

Por tanto, Keynes, puede concluir con toda lógica: «pero si nuestros controles centrales consiguen establecer un volumen agregado de producción tan próximo al correspondiente al pleno empleo como sea posible, la teoría clásica vuelve a tener todo su valor a partir de ese momento»[39(ref)]. Políticamente, Keynes afirma: «Defiendo [la ampliación de las funciones del gobierno] […] tanto porque son el único medio practicable de evitar la destrucción total de las formas económicas existentes, como por ser condición del funcionamiento afortunado de la iniciativa individual»[40(ref)]. Y para que no quede ninguna duda de que acepta las normas semánticas del discurso económico liberal, Keynes añade que por «iniciativa individual» y por «individualismo» entiende la actividad del empresario privado. La frase que acabamos de citar termina diciendo: «Porque si la demanda efectiva es deficiente, no sólo resulta intolerable el escándalo público de los recursos desperdiciados, sino que el empresario individual que procura ponerlos en acción opera en lucha desigual contra todas las fuerzas contrarias».

II. LOS INTELECTUALES DEL CAPITALISMO ASCENDENTE

El intelectual y el capitalista se consideran a menudo como un matrimonio desgraciado que pelea sin cesar. Es más, en la principal profecía conservadora sobre el fin del capitalismo —*Capitalismo, socialismo y democracia*, de Joseph Schumpeter— el desarrollo de una *intelligentsia* independiente y posclerical aparece como una de las cuatro fuerzas básicas que socavan el capitalismo[41(ref)]. En su mayor parte, ese cuadro es un mito que confunde a una parte de los intelectuales —lo especialistas en el manejo de los símbolos y, por tanto, en la formulación y transmisión de mensajes— con el todo. Más que un análisis social, esa visión parece expresar una asombrada irritación por el hecho de que exista *alguna* gente de categoría intelectual suficientemente ofensiva como para cuestionar al orden social existente. En realidad, la aparición de la economía capitalista y del Estado burgués tuvieron sus grandes compañeros intelectuales. Podríamos referirnos a la ciencia natural inglesa o a la pintura holandesa del siglo XVII, pero aquí sólo diremos unas pocas palabras acerca de la economía política. Es interesante, dicho sea de paso, que Schumpeter, autor de

una monumental historia de la economía, en su sombrío dibujo de los intelectuales no diga nada acerca de la teoría económica y de los economistas.

Muchos de los primeros y más importantes autores que colaboraron en la nueva teoría económica fueron, ante todo, activos hombres de negocios. Este fue el caso de la mayor parte de los más distinguidos escritores ingleses del siglo XVII: Gerald Malynes fue un funcionario de comercio; Edward Misseiden fue miembro destacado de los Merchant Adventurers; Thomas Mun y Josiah Child, directores de la East India Company; Nicholas Barbon, el principal constructor de Londres; Dudley North, director de la Levant Company y de la Africa Company[42(ref)]. El franco-irlandés Richard Cantillon fue banquero y el holandés Pieter de la Court, fabricante[43(ref)].

Esta perspectiva es, sin embargo, demasiado limitada para captar el panorama intelectual en el que aparece la economía política como disciplina coherente en el siglo XVIII. La economía política coherente fue uno de los productos de la Ilustración. Adam Smith fue una figura central de la Ilustración escocesa. El y su amigo David Hume conocieron personalmente a los *philosophes* de París[44(ref)]. Quesnay colaboró, como ya hemos indicado, en la *Encyclopédie*, aunque otros *philosophes* consideraban a los fisiócratas como un grupo aparte y dogmático, y les resultaba más tratable el noble napolitano y diplomático parisiense Galiani, que también fue una destacada figura en la historia de la economía[45]. Teóricamente, la economía política surgió como parte de lo que eran quizá las dos corrientes más importantes de pensamiento de la naciente burguesía en su lucha ideológica contra la sociedad feudal establecida: el utilitarismo y (principalmente en el caso de las fisiócratas) el derecho natural[46(ref)].

El hecho de que el florecimiento de la economía política formara parte de un amplio y rico movimiento intelectual no significa, sin embargo, que «flotara libremente» por encima de las clases y de sus luchas. Esto es evidente en los negocios y las carreras políticas de muchos economistas y funcionarios del Estado. William Petty, a quien Marx consideraba como el primer economista clásico[47(ref)], se convirtió en uno de los mayores terratenientes del país en el curso de su estudio sobre la tierra en Irlanda[48(ref)]. El filósofo John Locke fue secretario del Council on Trade and Plantations e invirtió en el comercio de la seda y de los esclavos[49(ref)]. David Ricardo amasó una enorme fortuna como agente de bolsa y contratista de empréstitos durante las guerras napoleónicas.

También fue diputado independiente, pero inclinado hacia los *whigs*[50(ref)]. Antes de que le fuera ofrecida una cátedra de economía, el márqués Wilfredo Pareto fue durante cerca de veinte años director general de una compañía italiana de ferrocarriles y un fracasado político liberal[51(ref)].

Von Böhm-Bawerk, el eminente economista marginalista austríaco y crítico de Marx, fue en tres ocasiones ministro de Hacienda del imperio austro-húngaro[52(ref)]. Su cuñado, el igualmente destacado barón Von Wieser, fue ministro de Comercio en los últimos años de la primera guerra mundial y del imperio[53(ref)]. Durante un corto período de tiempo, en 1919, en los caóticos días de la nueva república austríaca, Schumpeter fue un fracasado ministro de Hacienda; más tarde, antes de dedicarse por completo a la vida académica a mediados de los años veinte, fue también presidente de un pequeño banco austríaco[54(ref)]. A John Maynard Keynes también le ofrecieron en dos ocasiones la dirección de un banco, pero prefirió labrarse una fortuna como corredor de dinero, materias primas y seguros. Fue miembro activo del partido liberal y desempeñó un importante papel en muchas comisiones y delegaciones económicas gubernamentales[55(ref)].

En general, parece que los grandes economistas presentan un vínculo entre la teoría y la práctica mucho más directo del que se señala con las anécdotas habituales sobre Knut Wickseil y Adam Smith. (Wicksell era profesor de economía y de derecho financiero, pero incapaz de rellenar su declaración anual de la renta[56(ref)]. Adam Smith, el autor de la famosa propensión al trueque, la permuta y el cambio, de los que se suponía habrían de derivarse tantos bienes, se vio obligado, según se cuenta, a pedir a un amigo que le comprara el grano para su caballo[57(ref)]). La lista anterior podría ampliarse mucho con los profesores de hoy, que participan en la configuración del ingreso y otras actuaciones políticas de los gobiernos de los países capitalistas. No se trata, sin embargo, del problema de economistas individuales que hacen sus carreras en el mundo burgués de los negocios y la política. Tenemos que considerar también el carácter de la sociedad intelectual en la que se ha debatido y desarrollado la economía política.

Entre los economistas clásicos, prácticamente el único profesor universitario fue Adam Smith. El mundo académico de Glasgow y Edimburgo se mezclaba con la alta burguesía y la aristocracia en una serie de clubs y sociedades culturales, políticas y económicas. Uno de esos clubs fue fundado en Glasgow,

en la década de 1740, por uno de los comerciantes más ricos de la ciudad, con la finalidad de investigar los principios del comercio en todas sus ramas. Este comerciante, Andrew Cochrane, no sólo fue una figura dirigente de la comunidad mercantil. Fue también amigo de Adam Smith, y uno de sus informadores para su obra sobre *La riqueza de las naciones*. Smith fue miembro del club de Cochrane, quizá el primer club de economía política del mundo[58(ref)]. En Edimburgo, en la década de 1750, Smith fue uno de los fundadores de una ilustre Select Society, dedicada a los debates y la promoción de las artes, las ciencias y las manufacturas de Escocia. A ella perteneció la crema de la sociedad escocesa, intelectuales como Carlyle, Ferguson y Hume, nobles y hombres de negocios. Los temas de discusión eran preferentemente económicos[59(ref)]. Ese fue el medio en el que se concibió *La riqueza de las naciones.*

Los fisiócratas franceses constituyeron, en cierto sentido, una escuela intelectual más independiente, con sus propios periódicos y salón intelectual; pero, por otra parte, todo eso se basaba en la protección de la corte y del rey. François Quesnay fue médico de Mme. de Pompadour, y a través de ella se convirtió también en médico del rey. El salón de los fisiócratas era el aposento de Quesnay en el palacio de Versalles[60]. A pesar de estos vínculos con el *anden régime*, la orientación agrícola de los fisiócratas no era de tipo feudal. Los fisiócratas eran los portavoces de los *kulaks*, de los ricos agricultores capitalistas. Quesnay escribió en la *Encyclopédie:* «las ventajas de la agricultura […] dependen, por tanto, en gran medida de la concentración de la tierra en grandes fincas, cultivadas con la máxima rentabilidad por arrendatarios ricos». «Nosotros no consideramos al agricultor-arrendatario como un trabajador directo, sino como un empresario que dirige su empresa y la hace rentable con su inteligencia y su riqueza.»[61(ref)]

El marco más célebre de la economía del siglo XIX fue, con gran diferencia, el Club de Economía Política de Londres, entre cuyos miembros fundadores se encontraban Ricado, Malthus y James Mills, y al que antes o después pertenecerían Senior, McCulloch, J. S. Mill, Jevons, Edgeworth y Marshall[62(ref)]. La relación oficial de su fundación puede sonar a algunos lectores de hoy a marxismo vulgar: «El Club de Economía Política se fundó en Londres en el año 1821, gracias al esfuerzo del difunto Thomas Tooke, F. R. S. (comerciante de la ciudad e historiador de los precios), para apoyar los

principios del libre comercio establecidos en la célebre petición de los comerciantes de Londres de 1820, originada y escrita por Mr. Tooke»[63(ref)]. El Club de Economía Política era una reunión de intelectuales economistas, hombres de negocios y políticos burgueses. En 1905 ya habían sido miembros del Club siete ministros de Hacienda[64(ref)]. Su carácter social se puso de manifiesto en la celebración del centenario de *La riqueza de las naciones*, en 1876. Entre los asistentes a la gran cena y al debate extraordinario había ocho ministros, encabezados por Gladstone en calidad de presidente del debate; como ha escrito un historiador de la economía, hubo «representantes muy distinguidos, de la política, la enseñanza, la banca, la administración del Estado y la aristocracia (un duque, dos condes, etc.)»[65].

La constante social básica de la economía política y de la corriente principal de la teoría económica es su vinculación a los protagonistas de la producción mercantil, especialmente a la burguesía, pero también, como hemos visto, a la aristocracia aburguesada y, en ocasiones, la pequeña burguesía. No ha tenido nunca ningún vínculo con la aristocracia feudal ni con el movimiento obrero.

La clásica mezcla inglesa y escocesa de burgueses y aristócratas caracteriza también a los marginalistas austríacos, aunque con una proporción más alta de aristócratas[66]. Léon Walras, el fundador francés del marginalismo y profesor en Lausana, estaba ligado a las tradiciones y luchas de la pequeña burguesía francesa. Walras, hijo fiel de un profesor (economista y filósofo), escritor reformista que se mantuvo leal al espíritu de la revolución de 1848 bajo el II Imperio, y director durante cierto tiempo de un banco cooperativo, fue invitado a Lausana por las liberales autoridades de la localidad. Con un fino sentido del carácter social de la economía, Walras decía, acerca de sus opiniones políticas, que deseaba basarse a la vez en la economía política y en el socialismo, es decir, en dos doctrinas completamente distintas[67].

Stanley Jevons, el inglés del trío marginalista (el tercero fue el austríaco Menger), procedía de una familia de fabricantes arruinados, y se abrió de nuevo paso en la sólida sociedad de la clase media como inspector en la casa de la moneda australiana. Volvió a Inglaterra para realizar una carrera académica y como escritor de asuntos sociales. En calidad de tal, Jevons atacó a los sindicatos y al «error» de un «supuesto conflicto entre trabajo y capital»[68].

Difícilmente puede sostenerse la existencia de un vínculo directo entre la aparición del marginalismo y el capitalismo rentista, como pretendió Bujarin en

su famosa crítica[69]. Pero el marginalismo, como la economía clásica, fue con toda seguridad producto de una capa intelectual predominantemente burguesa. El marginalismo coincidió exactamente con la aparición de la clase obrera como movimiento de masas, y en Inglaterra con su reaparición tras la derrota del cartismo. Ninguno de los más destacados representantes de la nueva doctrina económica estuvo relacionado con el movimiento obrero. Todo lo contrario, muchos lo criticaron abiertamente, sobre todo en sus tendencias marxistas y revolucionarias: Böhm-Bawerk y Wieser, Pareto, Jevons, Marshall, J. B. Clark[70]. Estas críticas podían llegar al extremo del odio de clases más ardiente y abierto, como muestran las cartas de Alfred Marshall sobre una firme huelga de obreros metalúrgicos (en demanda, sobre todo, de la jornada de ocho horas), en 1897: «Deseo que sean derrotados a cualquier precio: la destrucción completa del sindicalismo sería el precio más alto que se puede concebir, pero creo que no es un precio demasiado elevado»[71]. La posición más académica del marginalismo, si se compara con la de la economía clásica, no disminuyó en absoluto las pasiones del compromiso de clase[72]. Uno de los nuevos economistas más significados, el sueco Knut Wicksell, fue un radical airado, que simpatizó con el movimiento obrero, pero esencialmente era un pequeño burgués, perteneciente como Strindberg a la generación de radicales que antecede a la aparición de la clase obrera, conocida en Suecia como la generación de 1880. Wicksell fue neomalthusiano, anticlerical, antimilitarista y antichovinista, pero no fue socialista[73].

La revolución keynesiana que se produce en la economía del siglo XX tiene también, como hemos indicado antes, un marco claramente burgués. Por lo que respecta a la principal corriente económica contemporánea, no hay ninguna razón para poner en duda el hecho de que ningún economista de cierta categoría en su profesión, y perteneciente a los países capitalistas, ha estado relacionado con el movimiento obrero y sindical, o ha luchado por un sistema económico distinto al dirigido por la burguesía (el capitalismo)[74]. (Por lo demás, los economistas social-liberales, afectos a algún tipo de capitalismo de bienestar, reformado y «mixto», y con alguna conexión con las organizaciones obreras que se proponen la misma meta, no son raros a raíz de la «revolución» de Keynes).

Dos autores que escriben acerca de la composición de la British Royal Economic Society en 1960 desde la perspectiva de la «profesionalización» — esto es, la hipótesis de que las ocupaciones cultas se están haciendo, o ya se han

hecho, independientes de la sociedad exterior y se rigen por su propio código interno— han expresado una curiosa sorpresa por el papel de los hombres de negocios: «Considerando que la RES era una sociedad docta, que publicaba una revista puramente académica, la amplitud del contingente de hombres de negocios entre sus miembros (el 39 por 100 de los miembros cuya ocupación se conocía eran hombres de negocios, banqueros o terratenientes, y otro 10 por 100 se dedicaban a la contabilidad) es muy sorprendente, ya que los hombres de negocios británicos no se han destacado por su dominio de la ciencia o de la técnica, ni por su interés en los temas académicos»[75]. Los autores han descubierto incluso que el contingente de hombres de negocios ha aumentado durante las últimas décadas, pero este descubrimiento no es muy fiable, porque los investigadores desconocen la ocupación de un tercio de los miembros. En los cálculos de los autores no aparece ni un solo obrero o funcionario de los sindicatos.

El carácter de la economía no debe interpretarse de una forma demasiado estrecha. Lo que se discute no es si la economía ha mostrado «una indiferencia suprema hacia el bienestar de la clase obrera»[76]. En un sentido literal, eso no se puede decir ni siquiera de los propios burgueses. ¿Por qué habría de ser una característica de la economía burguesa? Incluso Andrew Carnegie y los «barones bandidos» de finales del siglo XIX en Estados Unidos se interesaron por la caridad.

Cuando Nassau Senior presentó su detestable argumento de la «última hora» contra el proyecto de ley de jornada de diez horas en el Club de Economía Política de Londres, encontró poco apoyo. Senior afirmaba que todos los beneficios del fabricante se obtenían en la décima hora de la jornada, y que, por consiguiente, una ley de diez horas, unida a las fluctuaciones del comercio y de los precios de las materias primas, tendería a suprimir los beneficios y a paralizar la industria. La mayoría mostró, sin embargo, más simpatía hacia las opiniones del inspector de fábricas Francis Horner, que fue invitado al club para celebrar un debate, y cuyos informes serían más tarde ampliamente utilizados por Marx en *El capital* Horner indicó que varios de los industriales más importantes tenían una opinión más avanzada sobre el proyecto de ley que Senior. Y así, los miembros del club que habían criticado a Senior quedaban en buena compañía[77].

El carácter clasista de la economía se expresa más bien en los limitados

horizontes de los economistas más radicales. Ha habido economistas respetables que han llegado a apoyar un sistema económico distinto al sistema capitalista dominante, pero sus alternativas han tenido siempre un curioso carácter de *déjà vu:* invariablemente han desembocado en un cuadro idealizado del sistema existente.

John Stuart Mill llegó a simpatizar con el movimiento cartista en las décadas de 1830 y 1840, pero le molestaba la escasa atención que prestaba a la importancia del autocontrol y la previsión individuales. Mill creía que el control del Parlamento por la clase obrera sería algo horrible[78(ref)]. En sus *Principios de economía política* incluyó un capítulo «sobre el futuro probable de las clases trabajadoras», en el que se previa una sociedad de producción mercantil realizada por empresas cooperativas individuales. Mill también señaló un camino para llegar a ella: los obreros deberían liberarse «no robando a los capitalistas lo que ellos o sus predecesores han adquirido por medio del trabajo y conservado por el ahorro, sino adquiriendo honestamente capital para sí mismos»[79(ref)]. Walras fue otro gran defensor de la producción mercantil cooperativa, y afirmó expresamente que la tarea de las cooperativas era «convertir a todos en capitalistas»[80]. Wicksell, como ardiente neomalthusiano, decía a los obreros que no debían combatir al sistema económico dominante como causa principal de su miserable situación, sino que en vez de eso, y por encima de todo, debían controlar prudentemente su procreación[81(ref)]. En sus escritos de política económica, Wicksell apoyaba las medidas igualitarias, pero a pesar de todas estas observaciones el capitalismo —no sólo la producción mercantil competitiva, sino la explotación del trabajo asalariado por quienes poseen los medios de producción— siempre fue para él —que por otra parte era un blasfemo *enfant terrible* del mundo académico— el mejor e incluso el único modo de producción que se podía concebir[82].

La visión burguesa de la competencia ha cambiado considerablemente desde el siglo pasado. Cuando los partidarios del mercado libre de la escuela marginalista austriaca, Von Mises y Von Hayek (la aristocracia desempeñó un papel excepcionalmente dominante en la economía austríaca), y sus amigos proclamaban en la década de 1920 que un modo de producción socialista era económicamente imposible, estaban, en realidad, cubriendo su retirada[83(ref)], porque basaban su argumentación en los principios del capitalismo competitivo. En la actualidad son más aceptables las teorías de la «convergencia»

desarrolladas, entre otros, por el premio Nobel Jan Tinbergen y por John Kenneth Galbraith, ambos economistas de centro-izquierda[84(ref)]. La tesis de la convergencia defendida por este tipo de economistas, aunque no esté formulada en términos de competencia cooperativa sino de intervención estatal, «tecnoestructura» y función de los directivos, es esencialmente idéntica a la tesis de Mill, Walras y Wicksell: un corte definitivo, discontinuo, con el modo de producción capitalista, es imposible y contrario a la lógica económica[85].

III. LA ECONOMÍA COMO CIENCIA Y COMO COMPRENSIÓN (*VERSTEHEN*)

¿Cuál es la contribución de la economía al estudio científico de la sociedad? Las definiciones de la economía que se encuentran en las obras de destacados economistas proyectan poca luz sobre este tema. Para Adam Smith y para Malthus la economía era una «investigación en la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones», orientación que básicamente compartían con los fisiócratas. Ricardo afirmaba que «el principal problema de la economía política» consistía en «determinar las leyes que regulan esta distribución (del producto de la tierra entre las tres clases de terratenientes, propietarios de capital y trabajadores)». Según Jevons, la teoría económica «quizá pueda definirse como la mecánica del interés humano»[86(ref)]. En un conocido texto metaeconómico de este siglo podemos leer que la economía es «la ciencia que estudia la conducta humana como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos»[87(ref)]. El texto de economía más utilizado en la actualidad enseña a sus estudiantes que «la economía es el estudio de las formas en que los hombres y la sociedad *eligen*, con o sin uso del dinero, emplear medios productivos *escasos* para producir diversas mercancías en el tiempo y distribuirlas para el consumo, ahora y en futuro, entre las diversas personas y grupos de la sociedad»[88(ref)].

Para lo que aquí interesa, surgen ahora dos dificultades. Una es el carácter tan divergente de estas afirmaciones, aunque todas pertenezcan al mismo objeto. A pesar de todas estas diferencias de opinión, los economistas actuales estarán de acuerdo, por lo general, en que Quesnay, Smith, Malthus, Ricardo, Jevons, Robbins y Samuelson pertenecen a su misma familia y han aportado su contribución, de mayor o menor importancia, a la economía. Este desacuerdo

sobre cuestiones fundamentales en un contexto en el que existe un difuso acuerdo general es válido también para fenómenos más específicos y sumamente importantes como el significado de la «revolución marginalista».

En la introducción al número especial de la revista *History of Political Economy* dedicado a la revolución marginalista, Mark Blaug escribía: «Desafortunadamente, parece no existir acuerdo acerca de cuál fue exactamente el nuevo paradigma adelantado por Jevons, Menger y Walras». Después de referirse a diversas interpretaciones —insistencia en la demanda más que en la oferta, teoría subjetiva del valor para sustituir a las teorías del coste del trabajo, ampliación del principio de maximización de las empresas a las economías domésticas, interpretación del consumidor y no del empresario como compendio de la acción racional, principio de proporcionalidad de las utilidades marginales respecto a los precios como condición del equilibrio del consumo, análisis general del equilibrio, reconocimiento consciente de la maximización obligada como arquetipo de todo razonamiento económico— Blaug concluía: «Cualquiera que sea la versión que adoptemos, es difícil mantener la tesis de que Jevons, Menger y Walras estaban interesados realmente por el mismo paradigma»[89(ref)].

Keynes, por su parte, mete en el mismo saco a Ricardo, aunque no a Malthus, con Marshall, Edgeworth, Pigou y otros marginalistas prekeynesianos, como representantes de la «economía clásica»[90(ref)].

La segunda y fatal dificultad es que todas las definiciones —con la parcial y dudosa excepción de la analogía mecánica de Jevons— no dicen nada acerca de la cientificidad de las investigaciones y los estudios en cuestión.

Marx era de la opinion de que la economía política había aparecido como ciencia específica con los economistas clásicos, desde Petty y Boisguillebert hasta Ricardo y Sismondi[91(ref)]. Marx estaba interesado sobre todo en las teorías del valor y del plusvalor. Sin embargo, no es por haber descubierto la teoría del valor trabajo por lo que se alaba a Boisguillebert o a Petty, ni por lo que se rinde un homenaje especial a los fisiócratas, sino por su descubrimiento de la «forma social», el «proceso social» o la «forma de producción» en que el trabajo opera como fuente del valor de cambio[92(ref)].

Los economistas clásicos no eran conscientes de las precondiciones y límites de esa forma social —y ésta fue una de las principales críticas que Marx les dirigió[93(ref)]—, y el propio Marx no elaboró con detalle lo que, en su opinión, habían descubierto. Sin embargo, a partir del propio análisis de Marx es evidente

que el valor de cambio de la mercancía es la expresión de una forma concreta de interdependencia social, que se da entre productores privados que producen independientemente, y que no está regida por un control deliberado sino por la competencia que ajusta la oferta y demanda[94(ref)]. Boisguillebert, en sus análisis sobre el valor, había mostrado este proceso social competitivo, y lo mismo había hecho Petty, según lo que Marx parece dar a entender[95(ref)]. Marx subrayó también que no podía entenderse a los fisiócratas ni la importancia que tuvieron si no se consideraba su visión del trabajo agrícola como la única fuente de valor y plusvalor en relación «con su defensa de la libre competencia»[96].

Así pues, lo que Marx resaltó en su afirmación sobre la cientificidad de la economía clásica fue el descubrimiento de un patrón de determinación social, algo regido por leyes y no aleatoriamente maleable por la voluntad o la violencia arbitrarias, divinas o humanas[97(ref)]. Marx se refirió a ello de varias formas, muy indirectas, como sistema de trabajo e intercambio privados, libre competencia, etc. En la actualidad, tiene un nombre común, al que Marx y Engels, por razones que no están claras, no se mostraron muy aficionados: el *mercado*[98].

Schumpeter, otro eminente historiador de la economía, propugnaba una concepción empirista y positivista de la ciencia muy diferente de la de Marx, pero en sus escritos se puede encontrar también algo más. Schumpeter da una serie de definiciones de la ciencia, todas ellas ligeras variantes que apuntan a la utilización de métodos especiales, de técnicas especializadas para la búsqueda del hecho y para el análisis. Estas definiciones pueden resumirse en estas dos afirmaciones equivalentes: «la ciencia es el sentido común depurado» y «la ciencia es un conocimiento instrumental»[99(ref)]. Todo esto parece estar muy lejos de las definiciones dadas más arriba: que la ciencia es el estudio sistemático de un objeto específico; que este objeto tiene el carácter de un patrón de determinación o de regularidades; que la aparición de una ciencia de la sociedad, como la economía, entraña el descubrimiento de un específico patrón social de determinación, el análisis de cuyo funcionamiento es la tarea de la ciencia. El tratado de Schumpeter no se inspira en esta concepción, pero su autor, a su manera, la ha tenido en cuenta.

Aunque se trate de una visión panorámica, el libro de Schumpeter está centrado —como su título indica— en el «análisis económico», al que se distingue claramente del «pensamiento económico» o suma total de opiniones

sobre temas de economía[100(ref)]. En el análisis económico Schumpeter incluye la historia de la economía, la estadística y la sociología económicas, y la teoría económica. Su verdadera preocupación, sin embargo, no se dirige a la historia, la estadística o la sociología propiamente dichas, y también emplea el análisis económico y el trabajo analítico en un sentido más restringido.

Pocas aclaraciones se nos ofrecen acerca de lo que sea este análisis económico en su sentido más estricto, pero al menos se nos da un ejemplo, aunque sólo uno: «los economistas analíticos, desde la primera época hasta hoy, han estado más o menos interesados por el fenómeno llamado precio de competencia»[101(ref)]. Precio de competencia no es lo mismo que mercado, desde luego. El primero está determinado por el segundo, lo que quiere decir que un análisis centrado en el precio de competencia tiene que ser un análisis de la actuación del mercado como factor determinante.

Otro historiador de la disciplina ha definido a la economía, en cuanto estudio del funcionamiento del mercado como determinante social, con mucha más claridad. Mark Blaug escribe en la introducción de su obra analítica *Economics theory in retrospect:* «el principal problema que dio origen a la economía, el "misterio" que fascinó a Adam Smith tanto como a los economistas modernos, es el del intercambio mercantil: en el universo económico hay un sentido del orden, y este orden no viene impuesto desde arriba, sino que es de alguna manera el resultado de las transacciones de intercambio entre los individuos, cada uno de los cuales intenta maximizar su ganancia personal. Por consiguiente, la historia del pensamiento económico no es más que la historia de nuestros esfuerzos por comprender el funcionamiento de una economía basada en las transacciones de mercado»[102(ref)].

Si esto es así, tendríamos que encontrar el determinante mercado en el centro de todas las principales etapas del desarrollo de la teoría económica. Y, en efecto, éste es el caso desde los primeros bosquejos de teoría económica del siglo XVI hasta el keynesianismo y los actuales conocimientos económicos codificados.

Jean Bodin, filósofo francés del siglo XVI, se ganó un puesto en la historia de la economía al refutar la tesis de que el aumento de precios de su época se debía al envilecimiento de la moneda y explicarlo principalmente por el aumento en la oferta de oro y plata[103(ref)]. La contribución analítica de los escritores mercantilistas se encuentra en sus estudios del mecanismo del mercado en la

balanza internacional de comercio y de pagos[104(ref)].

Los fisiócratas descubrieron la interdependencia de un sistema de producción. Y aunque, como hemos visto, los fisiócratas estaban pensando evidentemente en un tipo de economía capitalista, el famoso *Tableau* de Quesnay puede tomarse como modelo para un análisis *input-output* no necesariamente interesado en el mercado. Sin embargo, el uso que el propio Quesnay hizo de él versa sobre el determinante mercado, desde su primera «observación importante» acerca del efecto de la demanda de los terratenientes ricos sobre la producción agrícola hasta su estudio de dos «problemas económicos», el efecto de un aumento en los precios de los productos agrícolas inducido desde el exterior, y el efecto de los impuestos indirectos[105(ref)].

En Adam Smith no sólo encontramos el determinante mercado como «mano invisible» que liga el interés público y privado, sino también algunos análisis de la forma en que actúan las fuerzas de la oferta y la demanda en el mercado para regular las tasas de salarios, beneficios y rentas, y los beneficios y salarios, en las diferentes ramas[106(ref)]. El modelo clásico distingue entre el precio natural, regido por el valor, y el precio de mercado, determinado por la oferta y la demanda del mercado. Esta distinción no significa, sin embargo, que no sea el mercado el que determina el funcionamiento de la economía, cosa que está muy clara en los análisis de Ricardo.

El mercado no sólo desempeña el papel decisivo al distribuir el capital entre las diferentes ramas o al determinar la estructura del comercio exterior, sino que actúa también en la determinación de la distribución del producto en rentas, beneficios y salarios, es decir, lo que Ricardo consideraba «problema principal de la economía política».

La tasa de beneficio depende de la tasa de salarios, que determina la cuestión del beneficio[107(ref)]. Los salarios, a su vez, dependen de dos factores. El primero es la demanda y oferta de trabajadores, esto es, el principio de población: cuando el precio de mercado del trabajo se eleva por encima de su precio natural, la creciente procreación de la clase obrera creará un exceso de oferta, lo que hace descender de nuevo los precios, y viceversa. El segundo es el precio de lo necesario para la vida, fundamentalmente la comida, que regula el precio natural del trabajo[108(ref)]. La renta, por último, está regulada por la oferta y la demanda de tierra[109(ref)]. El problema del modelo de Ricardo es que la tierra fértil se hace cada vez más escasa, y conduce a largo plazo a una

disminución del rendimiento en la agricultura y, por tanto, a rentas más altas (para las tierras fértiles), alimentos más caros y, en consecuencia, salarios más elevados, beneficios más bajos y el consiguiente estancamiento. Admitida la tesis de los rendimientos decrecientes en la agricultura, el mercado continúa siendo la fuerza reguladora en el sistema clásico ricardiano[110(ref)].

No es preciso hablar mucho del enfoque mercantil de la economía marginalista. Bastará con citar a Walras, el más grande de todos: «La *economía política pura* es esencialmente la teoría de la determinación del precio en un régimen hipotético de competencia absolutamente libre»[111(ref)]. La concentración «neoclásica» en la distribución de los recursos se refiere directamente a la determinación por el mercado. El hecho de que el mercado sea el objeto común del análisis económico clásico y neoclásico no significa, sin embargo, que no existan importantes diferencias entre ambos en sus concepciones sobre el papel y el funcionamiento del mercado. En la concepción de Walras y de los marginalistas, el mercado de factores de producción y el de los productos acabados son análogos, y la interdependencia del mercado ofrece una adecuada unidad básica del sistema económico. Los modelos de tipo ricardiano (clásicos y modernos) integran la interdependencia tecnológica de las diferentes ramas de la producción y la distribución de la población fuera del mercado en clases diferentes, distinguiendo así el mercado de factores de producción del mercado de productos acabados, y limitando la extensión de la determinación del mercado al primer caso. En un análisis de tipo ricardiano, el equilibrio económico puede estar determinado por las necesidades estructurales del sistema, y no es preciso definirlo de forma completamente subjetiva como resultado de la libre elección de individuos que buscan su máxima ganancia.

Pero ¿qué decir de la teoría keynesiana del empleo? Keynes criticó la teoría de la economía de mercado autorregulada y defendió determinados tipos de intervención estatal. Empleó un aparato de supuestos «factores psicológicos fundamentales, es decir, la propensión psicológica a consumir, la actitud psicológica respecto a la liquidez y la expectativa psicológica de rendimiento futuro de los bienes de capital»[112(ref)]. La esencia de la contribución de Keynes fue, sin embargo, un nuevo análisis acerca de la forma en que funciona el mercado como determinante del empleo en un sistema económico como el de la Inglaterra de los años treinta. Esto aparece con toda claridad en el capítulo 19 de la *Teoría general*, que estudia el efecto sobre el empleo de una reducción de los

salarios en dinero. Este era *el* problema práctico que planteaba la década de la depresión, con su penoso desfile de bienintencionados y acomodados profesores de economía neoclásica proclamando, con el profesor Cannan de la London School of Economics, en 1932, que el paro se debía a que los obreros «pedían demasiado»[113]. Keynes hizo saltar esa argumentación analizando el efecto de una reducción de los salarios sobre el conjunto de la demanda efectiva, dadas ciertas hipótesis plausibles. Y lo que hizo fue indicar que el mercado funcionaba como determinante de un modo distinto al que sus predecesores habían pensado. Si Keynes no hubiera sido capaz de mostrar *cómo*, dadas sus hipótesis, el funcionamiento del mecanismo del mercado no llega a producir el «pleno» empleo, no se habría producido indudablemente ninguna «revolución keynesiana» en la teoría económica.

El mercado es la base de la «gran síntesis neoclásica» que Paul Samuelson ha enseñado con tanto éxito a un conjunto internacional de estudiantes durante veinticinco años en las siete ediciones (hasta la fecha) de su *Teoría económica.* En palabras de este entusiasta: «¿Cómo es posible que cerca de diez millones de personas (en Nueva York) puedan dormir a gusto cada noche sin vivir en el terror mortal de un derrumbamiento de los complejos procesos económicos de los que depende la existencia de la ciudad? Pues todo eso (la solución de los problemas económicos básicos de la ciudad) se realiza sin coerción y sin la dirección centralizada de ningún organismo consciente»[114(ref)].

El estudio de la determinación por el mercado es el núcleo del análisis económico, no sólo en el estudio de cómo se fijan los precios o se distribuyen los recursos o en el de las diferentes formas en que los mercados se relacionan por medio de un mecanismo equilibrador. La investigación macroeconómica de los ciclos comerciales, el desarrollo y las medidas políticas de gobierno está centrada principalmente en los efectos sobre el mecanismo del mercado de las diversas fuerzas y medidas políticas —política monetaria, impuestos, inversiones públicas, etc.— y en el resultado de esas medidas sobre el empleo y la renta cuando ya han vadeado, por decirlo así, la corriente del mercado.

Aunque los economistas puedan efectuar también otros tipos de análisis —por ejemplo, los análisis *input-output*— la pretensión de la economía de ser una ciencia se basa, fundamentalmente y con toda razón en el descubrimiento del mercado como determinante de las regularidades que existen en el mundo social de los seres humanos. O, mejor dicho, se basa en la producción del mercado

como objeto conceptual —cuyo carácter abstracto ha provocado frecuentes ataques de los empiristas, desde la escuela histórica o ética alemana hasta el institucionalismo norteamericano— por medio del cual los economistas intentan captar lo que sucede en esa parte del mundo real que se llama economía.

Ya hemos señalado que la teoría económica surgió en conexión con el auge del capitalismo y de la burguesía. Estas tres continuidades en la historia de la teoría económica —capitalismo, burguesía, mercado—, ¿significan que se la debe definir como la ciencia de la economía capitalista y que, por tanto, una crítica de la economía política (de la teoría económica) tiene que ser una crítica de las limitaciones históricas del capitalismo y del dominio de la burguesía? No, porque una economía capitalista no es lo mismo que una economía de mercado. El mercado presupone cierto número de compradores y vendedores con cierta tendencia a la maximización y ligados en una red de intercambio. Pero no presupone, como el capitalismo, la existencia de dos clases separadas, de propietarios de capital y asalariados, cuya adscripción está regida por fuerzas distintas a las del mercado.

Esto nos lleva a un problema crucial, la *articulación del mercado* con el resto del mundo humano. El análisis de la determinación por el mercado debe comenzar siempre a partir de algo, y el problema de las articulación pertenece a ese algo. En buena medida, las teorías económicas del *valor* se refieren precisamente al problema de la articulación. Hasta ahora, hemos dejado prácticamente al margen las teorías del valor. La determinación por el mercado ocupa el centro del análisis económico entre los teóricos clásicos del valor trabajo, entre los teóricos del valor como utilidad marginal y en Keynes, que apenas mostró ningún interés por las teorías del valor[115]. Pero no hemos dicho que fuera el descubrimiento de las teorías del valor como trabajo o utilidad marginal lo que convirtiera a la economía política en un discurso científico.

La posición aquí adoptada difiere considerablemente, pues, no de la de Marx, según hemos visto, sino de las concepciones de destacados economistas marxistas de la actualidad. Tanto para Maurice Dobb como para Ernest Mandel la teoría del valor es lo que coloca a la economía política en situación de paridad con las ciencias químicas o físicas[116(ref)]. Pero a lo que se reduce su aguda crítica de la teoría subjetiva del valor, de sus fallos frente a la teoría del valor trabajo, es a que la primera no toma en cuenta el marco externo en el que se efectúa el intercambio mercantil en una economía capitalista[117(ref)]. Esto es,

Dobb y Mandel apuntan al problema de la articulación del mercado con el resto de la sociedad. Una concepción similar de la teoría del valor, aunque desde el otro ángulo, puede encontrarse en Frank Knight, importante economista liberal americano del período de entreguerras: «La mejora más notable introducida por el punto de vista de la utilidad marginal se produjo en el campo de la teoría de la distribución, como un subproducto de la diferente concepción del coste. La teoría clásica de la distribución, defendida por Ricardo, Senior y Mill, no era en absoluto realista. No consideraba el problema como un problema de valoración de servicios prestados a la producción, en régimen de competencia o de monopolio, sino como una cuestión de sucesiva apropiación del ingreso social por las tres clases económicas más importantes de la sociedad de la Europa posfeudal»[118(ref)].

Marx insistió también en el problema de lo que aquí hemos llamado la articulación del mercado con el resto del mundo, al plantear los problemas de una teoría del valor: «es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor, y descubierto el contenido oculto en esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud de valor alcanzada por el producto del trabajo». En una nota a la frase que acabamos de citar, Marx dice, entre otras cosas: «La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más universal, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social, y con esto, a la vez, como algo histórico»[119(ref)]. Paul Sweezy, siguiendo a Franz Petry, se ha referido al problema de la articulación como «el problema cualitativo del valor», insistiendo en que la teoría del valor de Marx forma un solo marco conceptual con «el problema cuantitativo del valor»[120(ref)].

El mecanismo del mercado forma parte del funcionamiento de una economía capitalista, pero es sólo una parte y, además, se extiende más allá del capitalismo, en el sentido de que también es el mecanismo de otro sistema económico, el de la producción simple de mercancías. La crítica de la economía política no se refiere principalmente, por tanto, a las limitaciones históricas de la economía política, sino a sus limitaciones para dar cuenta del funcionamiento del capitalismo. Esta crítica afirma, pues, que la simple caracterización de las

economías capitalistas occidentales como economías de mercado es una grave distorsión[121(ref)]. De ahí se siguen sus limitaciones históricas, sus insuficiencias para el análisis de la evolución del capitalismo.

En este sentido, la sociología y el materialismo histórico son críticas de la economía política que se centran en el problema de la articulación del mercado con otros patrones de determinación social. Para ambas teorías éste es un problema que, además, pertenece sobre todo a las realidades de la sociedad capitalista, la sociedad en la que esas teorías se han desarrollado.

La inserción del mercado en un patrón más amplio de determinación social ha sido una de las principales tareas de la crítica de la economía política. En la tradición económica —y en la medida en que los economistas se han preocupado por «fundamentar» sus análisis del mercado— la línea general ha consistido en vincular el mercado a sujetos individuales y soberanos. En esta tradición ha habido dos variantes.

La primera de ellas considera a la economía de mercado como algo que puede deducirse a partir de las características de la psique y la fisiología humanas. Adam Smith señaló la propensión humana al comercio, pero sólo con la teoría de la utilidad marginal alcanzó la economía psicologista su pleno y efímero esplendor como interpretación utilitaria del marginalismo. Menger y Jevons, que hablaban de la economía como «mecánica del egoísmo», afirmaron que su teoría podía deducirse de la psicología[122(ref)]. Durante cierto tiempo, la ley psico-física de Weber-Fechner sobre la experiencia humana de los estímulos de peso, temperatura, etc., ofreció una base para la economía de la utilidad marginal[123(ref)]. Al final, todo esto resultó un mito y Ja moda psicologista se desvaneció. Retrospectivamente, se puede decir que «lo importante en la utilidad marginal fue el adjetivo y no el nombre»[124].

Las construcciones subjetivistas de la microeconomía marginalista —junto con la teoría subjetiva del valor— comenzaron a considerarse, pues, no como deducciones de la psicología y la fisiología sino como una expresión del sentido de los fenómenos económicos. La economía marginalista, al dotarla de sentido, fue un camino para entender (o, por decirlo con una palabra tomada del alemán, *verstehen*, comprender) lo que ocurría en la economía de mercado. La primera exposición sistemática de esta idea fue de Max Weber, para quien el hombre económico no era un hallazgo de la psicología sino una construcción típico-ideal que nos permitía comprender las regularidades del mercado. Antes de ser

sociólogo, Weber había sido economista e historiador, y a partir de su interpretación de la economía marginalista habría de construir su sociología *verstehende*. En economía, la argumentación de Weber fue continuada y desarrollada especialmente por la tendencia ultraliberal y antiintervencionista de Ludwig von Mises, Lionel Robbins y otros[125(ref)]. En esta segunda concepción individualista de los fundamentos de la economía, la economía del mercado se considera basada en la acción humana racional y libre.

Uno de los más ambiciosos y célebres esfuerzos de *Verstehen* en la historia de la economía es el libro *Common sense of political economy*, de Philip Wicksteed. Según Lionel Robbins, que fue también un destacado portavoz de la economía *verstehende*, y que escribió una entusiasta introducción a una edición del libro, «se trata […] de la más exhaustiva exposición no matemática de las complicaciones técnicas y filosóficas de la llamada teoría *marginalista* de la economía pura»[126(ref)]. A diferencia de Smith y Ricardo, Wicksteed no comienza con el hombre trabajador que se afana en el mercado primitivo de animales cazados, sino con la *mater familias* que va de compras[127(ref)]. La universalidad del intercambio marginalista se demuestra con llamadas al sentido común de quienes conocen las interioridades de la Inglaterra eduardiana, como la siguiente: «Cuando nuestra ama de casa lleva el pavo relleno a la mesa, o su dinero de la compra al mercado, o cuando presta su tiempo y su atención a la recepción de huéspedes y al cultivo y desarrollo más directo de los gustos y los intereses generales de su vida; y cuando su marido dirige las oraciones familiares, o arregla sus libros en la oficina, o considera las ventajas e inconvenientes de un retiro parcial de los negocios […] tanto ellos como todas las personas con las que se relacionan están administrando recursos, desarrollando oportunidades, eligiendo entre varias alternativas bajo la gran dirección y control de los dos principios que hemos ilustrado continuamente a lo largo de toda nuestra investigación»[128(ref)].

Un discurso *verstehende* elude la pregunta: ¿comprensible para quién? ¿Para quién tiene sentido? ¿Dónde está el sentido común? Una exposición *verstehende* intenta explicar habitualmente lo desconocido por lo conocido; intenta hacer que algo se comprenda convirtiéndolo en algo con sentido, mostrando que es algo de sentido común, que pertenece a las experiencias y valores más familiares. Este es el círculo ideológico cerrado del reconocimiento/desconocimiento, criticado por Althusser. Una explicación científica, por el contrario, explica lo conocido por lo

desconocido (y descubierto por la ciencia)[129(ref)].

Para la clase social a la que pertenece el economista, este sentido común económico puede resultar fácilmente comprensible. Para una clase que experimenta la economía capitalista de mercado como miseria, opresión y desempleo periódico, el sentido común de Wicksteed —o cualquier otro intento de presentar la economía como algo basado generalmente en la acción humana racional y libre— puede parecer ridículo o descaradamente apologético[130].

Una buena parte de la teoría económica clásica y neoclásica, debería considerarse quizá y con mayor exactitud como un intento de *Verstehen*, de hacer comprensibles los fenómenos económicos refiriéndolos al hombre en estado de naturaleza o al consumidor que va de compras. La teoría del beneficio ha pretendido explicarlo como recompensa por algo, por el trabajo y la diligencia, por la abstinencia o el riesgo[131]. Podría afirmarse que la llamada revolución marginalista tuvo mucho que ver con la cuestión del sentido del patrón de determinación del mercado.

Con todo, una disciplina *verstehende* es una disciplina ideológica, y el «sentido común» burgués y pequeñoburgués ha dejado sus huellas ideológicas en los análisis científicos y predicciones inteligibles de las regularidades del mercado. Al eludir la cuestión: ¿comprensible, para quién?, este segundo camino hacia la fundamentación individualista de la teoría del mercado está tan cerrado como el psicologista.

El problema del contexto social del mercado ha sido planteado en un reciente desafío a la teoría marginalista del valor y a la microeconomía moderna, y a su aplicabilidad para el análisis de la distribución de la renta, el desarrollo tecnológico y el crecimiento económico. La figura central de este desafío, que difiere notablemente de las primeras críticas institucionalistas e ideológicas del marginalismo por su altísimo nivel de rigor y complejidad técnica, ha sido Piero Sraffa, el economista de Cambridge que fue amigo del famoso marxista italiano Antonio Gramsci. La principal obra de Sraffa es su hermético tratado *Production of commodities by means of commodities* (1960). Otras contribuciones importantes proceden de Robinson, Garegnani, Nuti y Pasinetti[132(ref)].

Su crítica colectiva ha desacreditado, ante todo, la tesis marginalista de que los beneficios pueden comprenderse y explicarse como algo determinado por la productividad marginal del capital (en el sentido no marxista de medios de producción; en otras palabras, por proporción de bienes de producción y trabajo

en el producto total). Por consiguiente, la distribución en una economía capitalista deja de apuntalarse en la tecnología. Sraffa ha demostrado que los precios relativos de dos artículos cambian cuando lo hace la tasa de beneficio, aunque se sigan produciendo de la misma forma (debido a que el trabajo incorporado a los artículos se ha introducido en diferentes momentos). Su conclusión es que «la inversión en la dirección del movimiento de los precios relativos, ante métodos de producción que no han cambiado, no puede reconciliarse con *ninguna* noción del capital como una cantidad mensurable, independiente de la distribución y de los precios»[133(ref)]. Ahora bien, si la definición del capital como una cantidad homogénea y mensurable depende del sistema de distribución, afirmar que la productividad del capital es lo que determina la parte de distribución apropiada por los propietarios del capital es un ilógico círculo vicioso.

El descubrimiento del retorno (*reswitching*) de las técnicas ha constituido otro duro golpe para la economía marginalista. Una técnica (con una proporción concreta de bienes de producción y trabajo) puede ser más rentable que otra en un determinado nivel de beneficio y hacerse menos rentable con una tasa de beneficio más alta, para hacerse nuevamente más rentable con una tasa de beneficio todavía más elevada que la anterior. Contrariamente a los presupuestos marginalistas, es imposible afirmar que cuando la tasa de beneficio es relativamente alta la técnica más rentable es la que implica una proporción relativamente baja de bienes de capital por hombre.

No hay una relación necesaria entre la tasa de beneficio y la técnica, ni una relación positiva o inversa entre la «cantidad de capital» y la tasa de beneficio[134(ref)].

Una de las consecuencias más inmediatas de todo esto es que las explicaciones de la tasa de beneficio deben referirse a determinantes situados fuera del mundo libre de los individuos que buscan la maximización de la utilidad. En la distribución de una sociedad capitalista «lo que cuenta es la clase», como ha dicho uno de los economistas británicos de Cambridge[135(ref)]. Uno, que no es economista de profesión, no debe intentar reemplazar con simpatías teóricas o de cualquier otro tipo la competencia verdadera para evaluar la validez de estos ataques sumamente técnicos contra el núcleo central de la economía marginalista. Es un hecho, sin embargo, que destacados teóricos neoclásicos han admitido su pertinencia. La crítica de Cambridge ha enseñado

incluso a Paul Samuelson «a sospechar de las más sencillas parábolas neoclásicas»[136]. Sraffa es ricardiano y aquí no podemos tratar el problema de la relación de la crítica neorricardiana y la crítica marxista de la economía política[137(ref)]. En todo caso, el problema tradicionalmente planteado por la teoría marxista, la articulación del intercambio de mercado con un contexto histórico y social más amplio, y con la lucha de clases, se ha convertido en un foco de controversia en la teoría económica académica contemporánea.

3. LA ERA DE LA SOCIOLOGÍA: ENTRE UNA REVOLUCIÓN Y OTRA

La identidad y la continuidad histórica de la economía, aunque no siempre resulta inmediatamente perceptible tras las diferentes teorías y escuelas rivales, no es, sin embargo, demasiado difícil de percibir, debido a su limitado y relativamente explícito interés por el mercado y a sus procedimientos formalizados de análisis. El intento de situar a la sociología en el tiempo y el espacio sociales e intelectuales es una empresa más arriesgada. ¿Es posible, acaso, adscribir una mezcla tan amorfa de sistemas de pensamiento a una fase concreta de la historia? El marco de nuestro análisis nos ofrece, al menos, un campo en el que buscar una. Aquí no se entiende por sociología el pensamiento social o la ciencia social en general, sino la específica disciplina que responde (porque se lo dio a sí misma) al nombre de sociología. En este sentido, la sociología es un fenómeno empírico inmediatamente identificable. Nuestro propósito, sin embargo, es estudiarla como un objeto de análisis científico, para decidir si se trata de una ciencia posible. Nuestro objetivo, en otras palabras, es realizar un análisis científico de la posible aparición de una ciencia con el nombre de sociología. Como objeto de análisis científico, la sociología ya no es algo inmediatamente dado en el discurso de los sociólogos. El estudio de la formación de la sociología como nacimiento de una posible ciencia entraña la búsqueda del descubrimiento teórico o de la investigación empírica de un patrón o patrones específicos de determinación social en discursos que se autodenominan sociológicos. Será necesario, pues, considerar si esos patrones están relacionados con los de otros discursos sociales, posiblemente sociológicos o protosociológicos en su contenido, aunque carezcan de esa denominación.

La inauguración oficial o nominal de la sociología puede situarse con toda exactitud. El término fue acuñado por Augusto Comte en su XLVII *Cours* de filosofía positiva, que apareció por vez primera en 1838[1(ref)]. Los escritos sociales de Comte, a partir de 1820, constituyen, sin lugar a dudas, uno de los

comienzos de la sociología. Y como los primeros fueron escritos en estrecha colaboración con Henri Saint-Simon, éste tiene también una evidente importancia.

Otro evidente pionero es Herbert Spencer, que durante cierto tiempo fue un defensor enormemente influyente de la sociología, la evolución social, el *laissez faire* y otras causas. Spencer fue un inglés Victoriano que a partir de 1850 y durante medio siglo, desarrolló su sociología como parte de un vasto sistema de «filosofía sintética». Estados Unidos fue, sin embargo, el país en el que más influyó[2]. Esta influencia subraya el considerable papel de Spencer en la historia de la sociología, ya que en Estados Unidos fue donde la sociología alcanzó por vez primera una definida y poderosa posición académica[3(ref)]. Uno de los «padres» de la sociología americana —que no era spenceriano—, Charles Cooley, escribió: «Supongo que casi todos los que nos dedicamos a la sociología entre 1870 y 1890 lo hicimos por instigación de Spencer»[4].

Otra coordenada que ayuda a situar a la sociología es su era clásica, la época en la que alcanzó por vez primera la madurez intelectual. No cabe duda de que esa era fue el período que va desde la década de 1880 hasta aproximadamente 1920, la era de Émile Durkheim en Francia, de George Simmel, Ferdinand Tönnies y Max Weber en Alemania, del italiano Vilfredo Pareto en Suiza, y de los Padres Fundadores norteamericanos, desde Lester Ward a Charles Cooley[5]. En ese período la sociología se convirtió también en disciplina universitaria en Francia y en Estados Unidos, y en Alemania llegó a ser, al menos, un grupo académico organizado, encarnado en la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*[6]. En la década de 1890 aparecieron importantes revistas de sociología: la *Revue International de Sociologie* (1893), el *American Journal of Sociology* (1895), la *Rivista Italiana di Sociologie* (1897). Durkheim comenzó la publicación de un anuario sociológico, *L'Année Sociologique* (1898). Vinculado a la primera publicación mencionada estuvo el *Institut International de Sociologie*, organización internacional en la que estaban representados los principales sociólogos, a excepción de los durkheimianos.

La aparición de la sociología es, pues, un fenómeno europeo occidental y norteamericano del siglo XIX. Estas coordenadas son, por supuesto, puro espacio geográfico y tiempo cronológico. Una consecuencia importante de ellas es, sin embargo, que la sociología —al menos en cuanto empresa intelectual consciente — es un cuerpo de pensamiento posrevolucionario. La sociología no está

relacionada con las ideas de 1789. No forma parte de la Ilustración ni de la Edad de la Razón. No se desarrolló como parte de la lucha de la burguesía contra la aristocracia dirigente del feudalismo y el absolutismo.

La revolución burguesa no fue, por supuesto, un fenómeno singular, sino un proceso histórico de rupturas económicas, políticas, jurídicas e ideológicas entre las viejas instituciones sociales y las nuevas formas burguesas. En este proceso revolucionario apareció un mercado capitalista, fue derrotado el poder político de los terratenientes feudales y se creó un Estado que representaba a la burguesía y que favoreció el desarrollo del capitalismo, y en el que se abolieron los privilegios feudales y se estableció la igualdad ante la ley. Normalmente, en cada país puede señalarse un acontecimiento concreto como decisivo: la independencia respecto a España en Holanda, el ordenamiento de 1688 en Inglaterra, la revolución francesa en 1789, la guerra civil en Estados Unidos y la derrota de los propietarios de esclavos del Sur[7(ref)], la unificación nacional en Italia y Alemania[8]. Estos hechos no constituyen, sin embargo, ni el primero ni el último de los momentos importantes de la revolución burguesa en cada país, como demuestra con toda claridad la persistencia del poder de la aristocracia terrateniente en Inglaterra, Italia y Alemania.

Con todo, la aparición de la sociología en el período posrevolucionario burgués es sorprendente. La sociología se inició en Francia con Comte y el maestro de su juventud, Saint-Simon, durante la restauración borbónica que siguió a la gran revolución. Spencer apareció en Inglaterra no ya después de la revolución de 1688, sino después de la reforma parlamentaria de 1832 e incluso de la abrogación de las *Corn Laws.* Las sociologías americana, alemana e italiana[9] son posteriores a los acontecimientos decisivos de las respectivas revoluciones burguesas de sus países[10]. En Europa occidental, a excepción de Escocia, las instituciones más antiguas de educación superior, las universidades, sólo fueron tomadas por la burguesía relativamente tarde. Es muy significativo que en el siglo XIX estuvieran vinculadas a los terratenientes y a las instituciones políticas preburguesas. Oxford y Cambridge, en Inglaterra, y las universidades alemanas son ejemplos célebres. Más que focos de nuevas ideas, las universidades tendían a ser «santuarios en los que encontraban abrigo y protección sistemas desacreditados y principios obsoletos, después de haber sido expulsados de todos los demás rincones del mundo»[11]. La sociología surgió, por consiguiente, fuera de las universidades, como un conjunto de pensamiento

artesanal, sumamente marcado por las idiosincrasias personales de los primeros sociólogos. Más adelante veremos que sólo mucho después, cuando las universidades se pusieron a tono con la sociedad burguesa, la sociología se institucionalizó académicamente y comenzó a desarrollarse como una disciplina relativamente coherente.

No parece plausible que esta relación entre la aparición de una ciencia de la sociedad —que la sociología pretende ser— y las convulsiones sociales designadas con la noción de revolución burguesa sea una mera coincidencia accidental. Pero ¿cuál es su conexión? ¿Cuál es la novedad de la sociología en la historia intelectual?

Es evidente que la aparición de la sociología no fue en absoluto la primera aplicación de los métodos científicos a los asuntos sociales. Cuando los sociólogos aparecieron, la ciencia social ya se practicaba, como acabamos de ver. La economía política alcanzó su era clásica cien años antes que la sociología. E incluso antes, Hobbes y Montesquieu habían emprendido el análisis de la sociedad con los métodos de la ciencia natural en sus mentes.

I. LA REVOLUCIÓN BURGUESA Y LA TESIS CONSERVADORA

Puede decirse, sin embargo, que la sociología introdujo una preocupación sistemática por el orden social, en reacción contra el individualismo de la Ilustración y las declaraciones de los Derechos del Hombre. La sociología puede considerarse como parte de un conservadurismo contrarrevolucionario o, al menos, íntimamente conectada con él.

En este sentido existe una tesis interesante, defendida tanto por críticos conservadores como radicales, y según la cual los orígenes de la sociología fueron conservadores. Su principal portavoz es el sociólogo norteamericano Robert Nisbet, que pertenece a la primera categoría[12(ref)]. Nisbet ha defendido su tesis durante más de veinte años en diversos ensayos que culminan en un libro muy inteligente, *The sociological tradition.* La «tradición sociológica» se compone de cinco «ideas-unidad» o focos de interés: la comunidad, la autoridad, el estatus, lo sagrado y la alienación. La tradición se desarrolló como respuesta a los problemas de orden planteados por las revoluciones democrática (francesa) e industrial. La esencia del argumento de Nisbet podría expresarse con la siguiente

cita: «La paradoja de la sociología —y se trata, como afirmo en estas páginas, de una paradoja creadora— radica en el hecho de que aunque pertenece por sus objetivos, y por los valores científicos y políticos de sus principales figuras, a la corriente del modernismo, sus conceptos esenciales y sus perspectivas implícitas la sitúan, hablando en términos generales, mucho más cerca del conservadurismo filosófico. Comunidad, autoridad, tradición, lo sagrado: esas son las principales preocupaciones conservadoras de la época, que pueden verse con toda claridad en la línea intelectual que va desde De Bonald y Haller hasta Burckhardt y Taine. Lo mismo puede decirse de los presentimientos de la alienación, del poder totalitario que surge de la democracia de masas, y de la decadencia cultural. Se buscará en vano el impacto significativo de estas ideas y presentimientos en las preocupaciones más serias de los economistas, los científicos políticos, los psicólogos y los etnólogos de la época. En la sociología, sin embargo, están —transfiguradas, naturalmente, por los *objetivos* racionalistas y científicos de los sociólogos— en el mismo corazón de la disciplina»[13(ref)].

Sin duda alguna, Nisbet capta aquí algunas notas del discurso sociológico que va desde la mezcla de industrialismo y medievalismo de Saint-Simon hasta la desesperación cultural de Max Weber ante la «jaula de hierro» del capitalismo desarrollado (del que, sin embargo, se mostró partidario por ser una expresión de la cultura racional moderna)[14(ref)].

La elección y el tratamiento de las ideas-unidad sociológicas de Nisbet podrían cuestionarse. Sin embargo, la objeción decisiva ante ésta y parecidas concepciones radica en que presentan los objetivos científicos de los sociólogos como algo no problemático, y lo que aquí nos interesa es el sentido de esos objetivos y los logros que representan; en otras palabras, la contribución de la sociología a una ciencia de la sociedad.

Por lo general, las interpretaciones de la aparición de la sociología que contraponen el individualismo y el interés por el orden social no nos llevan demasiado lejos y fácilmente conducen al error. Herbert Spencer, por ejemplo, defendió una concepción orgánica de la sociedad y al mismo tiempo fue un archiindividualista, a quien difícilmente puede borrarse de los anales de la sociología.

Por lo que se refiere al orden social, ni siquiera Comte en la época de sus cartas al zar Nicolás y a Rashid Pachá superó a aquel teórico presociológico de la sociedad, Thomas Hobbes[15], que escribió su *Leviatán* pensando en la guerra

civil entre monarquía y parlamento de la década de 1640. En la Ilustración e incluso antes, en el siglo XVII, hubo sin duda una fuerte corriente individualista de pensamiento que utilizó habitualmente la teoría clásica de la ley natural para insistir en los derechos naturales antes que para subrayar los deberes naturales[16(ref)]. Esta forma de individualismo no debe interpretarse, sin embargo, a la luz de las teorías modernas más conocidas. En concreto, no debe considerarse como una versión del liberalismo del siglo XIX o como una especie de economía política clásica o neoclásica entendida ampliamente. La importancia crucial de Hobbes, un defensor del absolutismo, en estas doctrinas individualistas del derecho natural, debe guardarnos contra interpretaciones tan fáciles[17].

Un argumento todavía más eficaz contra la hipótesis de que la Ilustración fue individualista en un sentido liberal puede encontrarse en la admiración prácticamente universal que los *philosophes* mostraron por la Antigüedad clásica. La tradición y también las tradiciones colectivistas ejercieron una fuerte atracción sobre la Ilustración, que se volvió hacia la herencia pagano-antigua en vez de hacerlo hacia el cristiano-medieval, tan importante para el conservadurismo del siglo XIX. Marco Tulio Cicerón, el severo político y filósofo de la república romana, fue el «verdadero favorito» de los *philosophes* amantes de la cultura antigua[18(ref)]. Las austeras virtudes públicas de Esparta, la república romana e incluso el imperio romano en su momento de esplendor, y no un libre individualismo, fueron los ideales sociales de muchos *philosophes.*

El ideal clásico de la comunidad cívica animada por un espíritu público fue compartido por los teóricos situados en uno u otro extremo del espectro político. Montesquieu, que no sólo fue un admirador de la Constitución inglesa, sino también un orgulloso defensor de la nobleza francesa[19], subrayó este hecho tanto como los *Whigs* Adam Ferguson y Edward Gibbon o como los radicales Mably y Rousseau[20].

Sus juicios sobre la aplicación de este ideal en el mundo contemporáneo fueron, sin embargo, muy diferentes. La república regida por la virtud era una de las formas de gobierno definidas por Montesquieu en *L'esprit des lois*, pero aunque sostenía que cuando la virtud dominaba en las repúblicas antiguas los hombres «realizaban acciones no habituales en nuestros tiempos y que asombran a nuestras mentes estrechas»[21(ref)], consideraba la república virtuosa como algo que irremediablemente pertenecía al pasado y no era aplicable en el

presente[22(ref)]. Con algunos matices, podría decirse lo mismo de Ferguson y Gibbon. Ferguson, que vivió plenamente la primera gran expansión del capitalismo escocés (floreciente entonces gracias al comercio con las plantaciones americanas), tenía una concepción notablemente clara de las razones que explican la obsolescencia de las virtudes antiguas: «Vivimos en sociedades donde los hombres tienen que ser ricos para ser grandes; donde el propio placer se busca a menudo a partir de la vanidad; donde el deseo de una supuesta felicidad sirva para inflamar las peores pasiones y se convierte así en fundamento de la miseria; donde la justicia pública, como los grillos aplicados al cuerpo, puede impedir la comisión de crímenes sin inspirar ningún sentimiento de franqueza y equidad»[23].

Las mismas razones que para Ferguson y otros intelectuales integrados hacían de las virtudes de Esparta y Roma, en el mejor de los casos, un nostálgico ideal cultural, las convertían en necesidad política para radicales como Rousseau y Mably. Las repúblicas de Roma y, sobre todo, de Esparta fueron continuamente invocadas por Rousseau como medidas de comparación para condenar la realidad contemporánea. En su primer discurso sobre las artes y las ciencias, Rousseau intenta defender la virtud desde el punto de vista de Esparta, «eterna prueba de vanidad de la ciencia»[24(ref)]. En el *Discurso sobre la desigualdad* se presenta al legislador espartano Licurgo como modelo de político revolucionario[25]. Al construir, en *El contrato social*, los principios de una sociedad completamente nueva, Rousseau toma de nuevo sus materiales —sobre constituciones, voto, censura, dictadura y religión— de Roma y Esparta[26(ref)]. La obra más influyente de Mably, que en su tiempo fue un radical francés sumamente respetado, se construye asimismo en forma de diálogo en el que las respuestas correctas son las de Foicon, un ateniense admirador de Esparta[27(ref)].

Esta inclinación hacia el moralismo cívico coexiste en la Ilustración con fuertes tendencias utilitarias, evidentes en la obra de Locke, Helvetius, Voltaire y muchos otros que tenían poca consideración hacia las virtudes de Esparta[28(ref)]. Sin embargo, fueron Rousseau, Mably y otros de la misma especie quienes inspiraron a los revolucionarios radicales de 1789 y, por tanto, los *philosophes* más odiados por los posteriores pensadores contrarrevolucionarios[29]. Robespierre, que rompió un busto de Helvetius en el club jacobino, se declaraba discípulo de Rousseau y Mably. «El principio fundamental del gobierno democrático y popular», dijo Robespierre en febrero de 1794, «es la virtud.

Hablo de la virtud pública, que tantos prodigios realizó en Grecia y Roma»[30(ref)]. Así pues, la sociología no se puede describir correctamente como una reacción contra el individualismo radical de la Ilustración.

II. LA NUEVA POLÍTICA DE UN MUNDO NUEVO

Antes de la sociología hubo dos tipos especializados de discursos sobre la sociedad: la economía política y la teoría (filosofía) política. La primera, que llevó una existencia poco espectacular en la Francia del siglo XIX, no tuvo gran importancia en la primera generación de escritos sociológicos. La sociología nunca se consideró especialmente relacionada con la economía política, ni positiva ni negativamente.

Comte y Saint-Simon conocieron y estimaron la obra económica de Adam Smith, y recibieron un influjo notable del «economista vulgar» (en palabras de Marx) Jean-Baptiste Say, que había subrayado de forma polémica la importancia de los empresarios industriales frente a los capitalistas agrícolas defendidos por los fisiócratas. Saint-Simon pudo escribir: «Say ha dado un paso más allá de la filosofía de Smith al demostrar que la economía política es distinta e independiente de la política, y al afirmar que la primera de esas ciencias tiene una base propia, una base completamente diferente de la ciencia que trata de la organización de las naciones»[31(ref)]. Saint-Simon siempre defendió la difusión de la economía política, pero nunca se molestó en dominar el sistema independiente de la economía política ni en emprender ningún análisis económico. El argumento que acabamos de citar introduce en realidad diversas consideraciones políticas: los *industriels* constituyen la verdadera fuerza social de la sociedad contemporánea y deben poseer, en consecuencia, el poder político; el problema consiste en cómo lograrlo. En los estudios económicos de Saint-Simon parece que jugó un papel muy importante su secretario Comte, que a diferencia de su maestro, tenía una formación académica (interrumpida, sin embargo, cuando toda la Ecole Polytechnique fue despedida por haberse unido a Napoleón durante los cien días). Según las cartas de Comte, una parte de su trabajo consistía en «hacer economía política» para Saint-Simon[32(ref)]. En sus propias obras, Comte reconocía que la economía política le había aportado algunas «útiles aclaraciones preliminares» y había dirigido su atención hacia los

asuntos industriales. Comte era, sin embargo, muy hostil a la «supuesta ciencia» de la economía por su estrecha visión de la organización y su inclinación al *laissez faire*[33(ref)].

Spencer defendió las leyes de la economía política contra quienes las atacaban[34(ref)], pero nunca creyó que tuvieran una importancia especial. En el enorme *corpus* de la «filosofía sintética» spenceriana no se deja ningún espacio a la exposición o tratamiento sistemático de la economía[35]. Spencer utilizó la importancia dada por los economistas a la división del trabajo —y al intercambio — para su propio esquema evolucionista. Spencer creía que había tomado este enfoque de la fisiología, que a su vez lo había tomado de la economía política, pero no llegó a considerar que las ideas de los biólogos procedieran de la economía como ciencia específica de la sociedad[36(ref)].

La relación de la sociología con la economía política no parece ofrecer, pues, un punto de partida teórico muy fructífero para un análisis de su aparición. Al embarcarse en su nueva empresa intelectual, la primera generación de sociólogos no pensó que consistiera principalmente en una crítica o en una continuación de la economía política. Esto es evidente, sobre todo, en Tocqueville, de cuya obra están casi completamente ausentes tales consideraciones. El primer discurso sociológico no estuvo vinculado pues, ni siquiera implícitamente, a su discurso sobre el mercado.

La situación es diferente respecto a la teoría o filosofía política. El desarrollo de una ciencia política y de un sistema político que correspondieran a las necesidades del nuveo siglo fue un objetivo central y explícito de Saint-Simon. En esta perspectiva, se juzgaba a los economistas como teóricos del Estado industrial, cuya principal finalidad era «considerar la asociación nacional como una empresa industrial, cuyo objeto es procurar a cada miembro de la sociedad, proporcionalmente a su contribución, todo el confort y bienestar que sea posible[37(ref)]».

El objetivo de Comte, elaborado sistemáticamente por vez primera en su *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, era una ciencia positiva de la política[38]. Comte empleó indistintamente las expresiones ciencia social, sociología, filosofía política y ciencia política[39(ref)], y una de sus obras más importantes se titula *Système de politique positive.* Su coetáneo Tocqueville, el estudioso de *La democracia en América* y del *Antiguo régimen y la revolución francesa*, sacó de sus estudios la conclusión de que «se necesitaba

una nueva ciencia política para un mundo nuevo»[40(ref)]. Aunque no adoptase el neologismo de Comte, «sociología», Tocqueville pertenece claramente a la primera generación de sociólogos debido a su concepción básicamente similar de la nueva ciencia política.

Spencer, sin embargo, no definió su sociología como ciencia de la política. Para él, la sociología formaba parte de una filosofía de la evolución universal y de la búsqueda de una base científica para la ética. En un sentido muy inmediato, sin embargo, su sociología era también expresión de la política «antipolítica» del radicalismo provinciano inglés de la clase media hacia la mitad del siglo XIX, que defendía con fuerza el inconformismo (componente religioso ahora desaparecido), el naturalismo y el *laissez faire*[41(ref)]. Una preocupación fundamental de su teoría social quedó indicada en el sugestivo título de su primer libro publicado, una colección de cartas al periódico disidente protestante *The Nonconformist.* Se llamaba *The proper sphere of government.* (En opinion de Spencer esta esfera era, desde luego, muy reducida). Spencer se aferró a la palabra sociología, a pesar de sus ya embarazosas asociaciones con Comte[42(ref)]. En el prefacio a sus *Principles of sociology*, la «política» se consideraba como una alternativa, que se rechazaba por ser «demasiado limitada en su significado y engañosa en sus connotaciones»[43(ref)]. Spencer realizó su distinción teórica central entre sociedades militantes e industriales al estudiar las instituciones políticas en los *Principles of sociology* y en sus anteriores ensayos.

La teoría política —y más concretamente, los primeros intentos de elaborar un discurso científico sobre la política— parece ser, pues, el verdadero antecedente intelectual desde el que es preciso analizar la pretensión de la sociología de representar una nueva ciencia de la sociedad. En el marco actual no disponemos de espacio para un análisis histórico sistemático del desarrollo de la teoría política. Hay que efectuar, por tanto, una elección *a priori* —que esperamos no será completamente arbitraria— de los teóricos más destacados. Los aquí seleccionados serán Maquiavelo, Hobbes, Locke y Montesquieu. Una atención especial se concederá a los «protosociólogos» escoceses Adam Ferguson y John Millar. Con objeto de abordar la «tesis conservadora» sobre los orígenes de la sociología, también se tomarán en consideración los principales filósofos de la reacción contrarrevolucionaria. De Maistre y De Bonald, a cuya potencia intelectual rindieron un generoso homenaje Comte y Saint-Simon[44]. No haremos una presentación detallada de estos teóricos. Lo que aquí nos

interesa es, sencillamente, explorar la cuestión de saber si existe alguna diferencia crítica —respecto a la definición de ciencia antes indicada— entre la concepción de la política en los primeros sociólogos y en estos filósofos políticos. Y si la hubiera, en qué consiste. Como veremos, la sociología surge como un estudio de *la política después de la revolución burguesa*.

III. LA CLASE OBRERA Y LA TESIS SOCIALISTA

Hasta aquí sólo hemos tratado, sin embargo, del comienzo de la era de la sociología. Pero la sociología está todavía con nosotros, y, a pesar de la creciente frecuencia con la que la palabra «crisis» se le ha asignado, su fin no está a la vista. Con todo, hay un conjunto limitado de problemas por los que la sociología se ha preocupado de forma dominante y que nos ofrecen la posibilidad de delimitar una «era de la sociología». Para dar con ellos, tenemos que definir los objetivos por los que la sociología luchó desde un principio.

Sus preocupaciones fundamentales fueron los problemas políticos y de reconstrucción política, pero también estuvo presente la «cuestión social» o, como se decía a menudo en Estados Unidos, los «problemas sociales». La cuestión social forma parte de la tradición sociológica desde su comienzo, y tiene una importancia transcendental en su establecimiento como disciplina institucionalizada.

Una preocupación característica de la sociología a lo largo de todo su desarrollo ha sido la condición de las clases bajas de la sociedad: su pobreza, su trabajo o falta de trabajo, su ocio, su vivienda, su salud, su moralidad, su delincuencia, etcétera. Este fue también el caso en el establecimiento de la sociología americana, a pesar de la influencia del *laissez faire* de Spencer.

«El único departamento de sociología que no surgió en relación con la caridad, la filantropía y la reforma fue el de Yale, debido a las concepciones negativas de Sumner sobre estos temas», escribe Anthony Oberschall en un penetrante ensayo sobre la primera historia de la sociología americana. Oberschall también deja en claro que la sociología filantrópica tampoco estaba ausente de Yale. «La filantropía, la economía social y la reforma social se enseñaban en el Departamento de Sociología Cristiana de la Divinity School de Yale»[45(ref)].

La investigación de la situación del proletariado y de otras capas sociales empobrecidas siempre ha sido una de las principales materias de la investigación social empírica y de la sociología, aunque su larga historia ha sido generalmente olvidada hasta fecha reciente. Desde fecha muy temprana aparecieron libros importantes en esta tradición, aparte del estudio de Charles Booth sobre los pobres de Londres a finales del pasado siglo y los estudios de Le Play sobre los obreros europeos de medio siglo antes, aproximadamente. Podrían señalarse, por ejemplo, la obra de las sociedades estadísticas británicas de los años 1830, el estudio de Parent-Duchatelet sobre la prostitución en París, el estudio de Villermé sobre los obreros durante la monarquía de julio en Francia, e incluso el libro de *sir* Frederick Morton Eden, *The state of the poor*, de 1797[46].

Esta tradición de investigación empírica no conectó hasta más tarde con el desarrollo de la teoría sociológica. Ambas compartieron desde el principio, sin embargo, un interés y una preocupación comunes. La cuestión social se convirtió para Saint-Simon en el principal problema durante los últimos años de su vida. Saint-Simon anunció que su objetivo era «mejorar la suerte de esta clase [la clase obrera] no sólo en Francia, sino en Inglaterra […], en el resto de Europa y en el mundo entero»[47(ref)]. Escribió una carta abierta a «Messieurs les ouvriers»[48(ref)], y en su última obra, *Le nouveau christianisme*, afirmó: «toda la sociedad debe trabajar para mejorar la existencia moral y física de la clase más pobre; la sociedad debe organizarse de la forma más adecuada para alcanzar esta gran meta»[49(ref)]. El *Manifiesto comunista* lo incluye, con respeto, entre los socialistas crítico-utópicos, y mucho después Engels llegó a escribir que «casi todas las ideas no estrictamente económicas de los socialistas posteriores» se encuentran en él en germen[50].

Comte, por su parte, también se percató de que «el crecimiento de la industria […] pone naturalmente en primer plano la gran cuestión de los tiempos modernos, la incorporación del proletariado a la sociedad, que se ha ignorado mientras ha durado el anómalo intervalo guerrero (la *anomalie guerrière*)»[51(ref)]. Comte manifestó su simpatía hacia algunos objetivos del socialismo y del comunismo, y afirmó que su positivismo se adhería al «principio espontáneo del comunismo, a saber, que la propiedad es social por su naturaleza y que necesita un control». Comte criticó a los economistas por prohibir la regulación de la propiedad[52(ref)].

Spencer, como ultrapartidario del *laissez faire* está de más en compañía de

tales reformadores sociales, por más que en sus escritos sobre el Estado y la sociedad también debiera tratar de la existencia real de la cuestión social, aunque sólo fuera para desarrollar una reacción cada vez más extrema contra las soluciones propuestas para resolverla[53]. El marqués de Tocqueville, muchos de cuyos familiares fueron guillotinados durante la revolución francesa, estaba demasiado obsesionado, a pesar de su perspicacia, por la revolución antiaristocrática para poder dedicar una atención sistemática a lo que Comte llamaba «la cuestión moderna»[54].

Durkheim, figura clave en la posterior institucionalización de la sociología en Francia, fue plenamente consciente de los problemas sociales encerrados en las «formas anormales» de la moderna división capitalista del trabajo. La última parte de su primera obra importante, *La división del trabajo social*, está dedicada a una exposición crítica de esas formas aberrantes, cuyos efectos negativos en la situación de los obreros hacían peligrar y socavaban la solidaridad social. En su prefacio a la segunda edición, Durkheim —a pesar de todo su cientifismo— llegó a defender una concreta —si bien utópica— solución del problema social en la forma de un sistema corporativo de grupos ocupacionales.

En Alemania, la organización central durante el período en que se estableció la sociología fue la *Verein für Sozialpolitik* (Asociación para la Política Social), fundada en 1873. La agrupación patrocinó un amplio número de estudios sobre problemas económicos y sociales y actuó como foro intelectual, y más tarde sobre todo académico, de la reforma social. La Sociedad Alemana de Sociología se formó a partir de ella, en 1909, como sociedad exclusivamente científica, aunque no como organización competidora u hostil. Destacados sociólogos alemanes, como Ferdinand Tönnies y Max Weber, fueron miembros de ambas[55].

IV. LA CUESTIÓN SOCIAL EN LA NUEVA SOCIEDAD

Las preocupaciones sociales de estos sociólogos muestran una diferencia entre ellos y los pensadores incluso más radicales de la Ilustración de la que raras veces se habla. La magnitud de la miseria humana era superior, en muchos aspectos importantes, durante el nuevo período y sus causas y formas eran en muchos sentidos distintas y nuevas. La pobreza, claro está, era, sin embargo, un

viejo fenómeno, y lo mismo ocurría con la filantropía. No obstante, ahora tuvo lugar un interesante cambio de perspectiva en la aplicación de la teoría social a los tradicionales problemas de la desigualdad.

Los intelectuales de la Ilustración fueron por lo general teóricos de la revolución burguesa, y en esa perspectiva examinaron la desigualdad y las clases. Dos fueron sus preocupaciones predominantes. Una de ellas se refería a lo que se ha llamado con toda exactitud «trabajo formalmente libre»; en otras palabras, a la campaña por la abolición de la esclavitud y el ataque contra la servidumbre, cuyo resultado fue, en palabras del complaciente historiador de los *philosophes*, Peter Gay, que «incluso los pobres trabajadores llegaron a ser considerados como seres humanos con verdaderos sentimientos y con derecho a la subsistencia»[56].

El último capítulo de uno de los tratados protosociológicos más importantes del siglo XVIII, *The origin of the distinction of ranks* de John Millar, se titula «Masters and servants», y está dedicado a los problemas contemporáneos de las clases sociales. En su tiempo y contexto, Millar era relativamente radical, pero no muestra ninguna conciencia de lo que se habría de convertir en «la cuestión social» incluso para los conservadores universitarios prusianos de un siglo después, y en último término incluso para un ultraliberal como Herbert Spencer. Millar ataca la esclavitud de las colonias americanas y también, con una valentía de la que careció Adam Smith, de las minas de carbón escocesas, proclamando: «En la historia de la humanidad no hay ninguna revolución de mayor importancia para la felicidad de la sociedad que ésta que tenemos ahora la ocasión de contemplar (esto es, la abolición de la esclavitud). Las leyes y las costumbres de las modernas naciones europeas han llevado los beneficios de la libertad a una cumbre como nunca hasta ahora se había conocido en ninguna edad ni país. En los Estados antiguos, tan celebrados por su gobierno libre, al grueso de sus operarios y de su pueblo trabajador se les negaban los principios comunes del hombre y se les trataba en pie de igualdad con los animales inferiores»[57(ref)]. Hasta aquí todo muy bien; pero eso es todo.

De las principales ideas de la época, la segunda y más radical se encuentra en otro famoso discurso de la Ilustración sobre la desigualdad, el de Rousseau. Rousseau era un demócrata, un crítico social que vivió en una monarquía absoluta, sin ninguna Revolución Gloriosa que defender. Rousseau veía ante él una deslumbrante desigualdad, y la denunció. «Es absolutamente contrario al

derecho natural […] que unos pocos privilegiados se atraquen de cosas superfluas, mientras las multitudes hambrientas carecen de lo más necesario para la vida». En esto hay ciertamente un timbre moderno, pero por la referencia al derecho natural podría haberse escrito en la era de la reforma, a finales del siglo XVI. Lo importante es, sin embargo, que, tanto en Rousseau como en sus contemporáneos y compañeros de pensamiento, el acento político recae en el primer término de la desigualdad, el lujo y la superabundancia de los ricos, y no en la miseria o en los perniciosos efectos de la pobreza. El discurso de Rousseau sobre la desigualdad se estructura por medio del contraste entre la sencillez virtuosa del estado de naturaleza y la opulencia viciosa de la sociedad civil: «El lujo es un remedio mucho peor que la enfermedad que pretende curar o, más bien, es en sí mismo el mayor de todos los males para todos los Estados, grandes o pequeños, pues con objeto de mantener a todos los siervos y vagabundos que crea, trae la opresión y la ruina al ciudadano y al trabajador»[58]. El lujo corrompe por igual al rico y al pobre, «a uno por la posesión y al otro por el deseo (*convoitise*)». De ahí que Rousseau insista en *El contrato social* en que un Estado democrático debe ser pequeño, igualitario y pobre[59].

Esta concentración en el lado opulento y lujoso de la desigualdad es evidente también en la crítica social del barón D'Holbach, anfitrión de salones mundanos, que en la tercera parte de su *Système social* se lanza con furia contra la riqueza, la ostentación y la ociosidad. El mismo enfoque se puede encontrar en los panfletos más radicales —e incluso más o menos socialistas— de la época: *Entretiens de Phoicon*, de Mably, *Code de la nature*, de Morelly, y *Testament*, de Meslier[60].

El razonamiento se basaba en la filosofía moral. Para Meslier, la desigualdad era odiosa «porque, por una parte, inspira y mantiene la ostentación, la vanagloria, la ambición, la vanidad, la arrogancia y el orgullo, mientras que, por otra, engendra odio, envidia, ira, deseo de venganza, quejas y murmuraciones, todas ellas pasiones que se convierten en fuente y causa de una infinidad de males e iniquidades cometidas en el mundo»[61(ref)].

En aquella situación histórica, lo que parecía definir la «cuestión social» no era, pues, la miseria y la explotación del proletariado, sino el dominio corrupto de una corte y una aristocracia disolutas. «Antes de la revolución, la cuestión social no existía en el sentido en que la entendemos hoy [esto se escribía en 1899]; las reformas pedidas por los Estados Generales no hacían ninguna alusión

a ella»[62].

También existe una «tesis socialista» sobre los orígenes de la sociología, que presenta a ésta como un pariente cercano del socialismo. La creencia en una relación entre la sociología (o la ciencia social en general) y el socialismo tiene una larga historia, tanto entre los amigos como entre los enemigos de la pareja en cuestión. Ya Lorenz Stein, el joven intelectual alemán que a principios de la década de 1840 realizó un notable estudio de la cuestión social y del movimiento socialista en Francia, y a quien impresionó fuertemente el saintsimonismo, consideraba que el socialismo «pertenecía al campo de las ciencias sociales»[63(ref)]. La *Verein für Sozialpolitik* albergaba una *Katheder Sozialismus*, y en Francia, durante la misma época, un *socialisme universitaire*, que incluía también a miembros de verdaderos partidos socialistas, formaba parte del círculo de Durkheim[64]. Entre sus amigos actuales, la tesis socialista ha sido defendida por Alvin Gouldner al señalar el papel fundador de Saint-Simon[65].

En las filas de los poderosos y los privilegiados ha habido muchos partidarios de la tesis socialista. La *Dynamic sociology* de Lester Ward fue quemada en Rusia por los censores zaristas porque, según se dice, tradujeron su título como «Socialismo de dinamita» (*Dynamite socialism*)[66(ref)]. Para evitar el riesgo de un destino similar, cuando la persecución anticomunista se intensificaba en los Estados Unidos hacia 1950, algunos intelectuales americanos —Bernard Berelson, Ralp Tyler y otros— y algunas fundaciones, como la Ford y la Russel Sage, sustituyeron la embarazosa expresión «ciencia social» por la más segura «ciencia de la conducta»[67(ref)].

V. LOS SOCIÓLOGOS Y LA LUCHA DE CLASES

«Socialismo» es un término sumamente vago, que puede cubrir un amplio panorama de sistemas sociales, desde el paternalismo monárquico y el fascismo, pasando por los Estados de binestar capitalistas, hasta las dictaduras más o menos proletarias que intentan construir una sociedad sin clases. Hace un siglo y cuarto, Marx y Engels distinguían en el *Manifiesto comunista* seis tipos diferentes y opuestos de «socialismo», y a esa lista se han añadido desde entonces nuevos usos y abusos de la palabra. A continuación trataremos de dibujar la posición de los primeros sociólogos clásicos y el desarrollo de sus

ideas en las luchas sociales de su tiempo.

Sin embargo, la naturaleza de la preocupación de la sociología por la condición de las clases y capas más bajas de la sociedad traza las fronteras comunes de la perspectiva sociológica, los límites insuperables de su dedicación: la revolución proletaria. La era de la sociología puede delimitarse así entre dos polos: después de la revolución burguesa y antes de la revolución proletaria.

Cualquiera que sea la visión que se tenga de la lucha de clases o de la revolución proletaria; cualquiera que sea la opinión sobre su deseabilidad o su actualidad hoy, el hecho indiscutible es que, en el desarrollo de las preocupaciones sociales de la sociología, la revolución «roja» fue un fantasma muy real.

Pudo verse a plena luz del día en el París de 1848 y de 1871, en el San Petersburgo de 1905, en la revolución rusa de octubre, en la Alemania de 1918-19, en la Italia de 1920-21 Pudo oírse desde las tribunas y los programas del movimiento obrero de toda Europa.

El proletariado revolucionario obsesionó incluso a los sociólogos americanos de la era clásica. Aunque hoy pueda parecer increíble, era algo perfectamente natural en el período de las matanzas de Haymarket y Homestead, la huelga de Pullman y otras violentas luchas de clases, cuando el movimiento obrero americano se desarrollaba con rapidez. En el *American Journal of Sociology*, Albion Small asimiló a los militantes sindicatos americanos con el «nihilismo ruso» y el «socialismo alemán»[68(ref)], mientras Charles Ellwood advertía contra la posibilidad de una nueva guerra civil entre «la clase capitalista y la asalariada»[69(ref)]. La Sociedad Americana de Sociología dedicó en 1907 una sesión a discutir el conflicto de clases en los Estados Unidos[70(ref)].

La década del nacimiento de la sociología clásica, 1890, es también una década de rápido auge del movimiento obrero. En 1889 se había formado la II Internacional. La revolución proletaria arrojó diferentes sombras sobre los diferentes sociólogos y sociologías, pero cuando la suerte estuvo echada todos los sociólogos supieron en qué lado de la barricada estaban.

En junio de 1848, cuando fueron disueltos los talleres nacionales, los obreros de París se rebelaron contra el gobierno burgués que había surgido de la revolución de Febrero. Tocqueville, el político-sociólogo, el legitimista que se había vuelto orleanista después de la revolución de Julio y republicano tras el derrocamiento de la monarquía de Julio, fue uno de los principales organizadores

de la represión violenta de los obreros[71]. Comte, más plebeyo y con aspiraciones de reconstrucción social, sintió alguna simpatía hacia los trabajadores contra los políticos burgueses y sus generales, pero condenó a los «rojos», a «los diablos de la gran revolución». El sentido pleno de su posición —Comte se había alejado completamente de los acontecimientos reales— se hizo claro algo más tarde, cuando se unió a Louis Bonaparte. Comte estaba por la república y contra los políticos parlamentarios, pero en último término todo, incluso el pretendiente borbónico, era preferible a la tiranía roja[72(ref)].

Ningún sociólogo estuvo presente en la Comuna de París de 1871, aunque los ecos de la Comuna pueden oírse en *La división del trabajo social*, de Durkheim, cuando el autor se refiere a las «guerras de clases», guerras civiles que ocurren «a causa de la forma en que se distribuye el trabajo»[73]. Quizás sea posible vislumbrar lo que Durkheim creía que eran las lecciones de la Comuna en su descripción de las tareas de un profesor de filosofía, ocupación del propio Durkheim cuando la escribió: «Al profesor de filosofía corresponde también la tarea de despertar en las mentes que están confiadas a sus cuidados el concepto de la ley; de procurar que comprendan que los fenómenos mentales y sociales están, como cualquier otro fenómeno, sometidos a leyes que la voluntad humana no puede cambiar por su simple deseo y que, por tanto, las *revoluciones, entendiendo la palabra literalmente, son tan imposibles como los milagros*»[74(ref)].

Los discípulos de Durkheim, que, a diferencia de su maestro —no afiliado a ningún partido— y de su más próximo lugarteniente, Bouglé —que finalmente entró en el partido liberal llamado radical-socialista[75]— se unieron al partido socialista francés, pertenecieron a su ala derecha e intentaron constituir un grupo reformista dentro de la (no muy revolucionaria) tendencia de Jean Jaurès[76]. En 1914, todos ellos, con Durkheim a la cabeza, defendieron con entusiasmo la causa nacional[77]. Naturalmente, no fueron los únicos que adoptaron esta actitud.

Los sociólogos alemanes estaban igualmente convencidos, desde luego, de que la causa de su nación era la única justa, y Simmel, Sombart, Tönnies, Weber y otros contribuyeron con todo entusiasmo al esfuerzo de guerra del Reich[78]. Cuando la revolución amenazó en 1918-19, Simmel ya había muerto, y Sombart había abandonado definitivamente sus simpatías por el socialismo proletario, encaminándose hacia el nacional-socialismo[79(ref)]. Leopold von Wiese, en

Colonia, y Franz Oppenheimer, en Francfort —que fueron los dos primeros profesores de sociología en la república de Weimar— fueron liberales, y publicaron folletos políticos liberales[80(ref)]. Tönnies pertenecía a la extrema izquierda de los sociólogos alemanes, y en consecuencia simpatizaba (sin ser miembro) con la extrema derecha de los socialdemócratas. En diciembre de 1918 envió un artículo a la revista teórica de la socialdemocracia *Die Neue Zeit*, alabando la lealtad hacia el nuevo régimen republicano de los funcionarios tradicionales del Estado. La esencia de la argumentación consistía en que la vieja burocracia debía ser mantenida y transformada gradualmente en un *Verwaltungsstaat* con preocupaciones sociales[81].

Max Weber se sintió quizá más angustiado que Tönnies por el peligro que amenazaba en aquellos días a las tradicionales instituciones prusianas. Weber se mostró especialmente preocupado ante la posibilidad de una disolución del ejército, que era necesario para mantener el orden, sobre todo contra «la banda loca de Liebknecht» *(die verrückte Liebknecht-Bande)*, en otras palabras, contra la revolución proletaria[82(ref)]. Como harían después muchos otros «nacionalistas» del siglo XX, Weber afirmó que, si las propias fuerzas de represión no podían reducir a los obreros revolucionarios, sería preciso llamar a las tropas americanas para que lo hicieran. El 18 de noviembre de 1918, Weber escribió a su madre: «Si las cosas van mal, tendremos que dejar a los americanos que restablezcan el orden, nos guste o no»[83(ref)].

En Rusia, Mijailovski, autor de una sociología subjetiva atacada por Lenin en sus polémicas con el populismo, había muerto en 1904, mucho antes de la revolución de Octubre[84]. En 1917 había, sin embargo, otros tres sociólogos, jóvenes y activos, de posterior renombre, dos de los cuales ya habían comenzado sus carreras intelectuales: Nicholas Timasheff, Pitirim Sorokin y George Gurvitch. Procedían de medios muy diferentes (aunque ninguno de la clase obrera urbana), pero todos volvieron sus espaldas a la revolución y fueron al exilio en 1920-22[85]. La efímera república soviética de Hungría tampoco pudo contar con el apoyo de los sociólogos húngaros, organizados en la Sociedad de Ciencias sociales[86]. Cuando en Checoslovaquia amenazó la revolución obrera durante el verano y el otoño de 1920, con una oleada de huelgas y con un progresivo control de los revolucionarios sobre el partido socialdemócrata, Thomas Masaryk se reveló no sólo como el sociólogo y líder intelectual de su nación, sino también, y en calidad de presidente de la república, como el

decidido inspirador y organizador de la contrarrevolución checa[87(ref)]. Cuando en Italia sonó la hora de la verdad, Pareto y Mosca se unieron al fascismo, y Pareto saludó a Mussolini como el hombre providencial de la sociología[88]. Desde Suiza, Robert Michels, analista de las tendencias oligárquicas en las organizaciones obreras, se apresuró a entrar en el partido fascista italiano[89]. Incluso el más radical de los padres de la sociología americana, Edward Ross, fue un crítico del socialismo revolucionario. Pero antes incluso de que el movimiento socialista sufriera en 1919 la represión masiva de los llamados *Palmer raids*, la revolución socialista se había convertido en una remota amenaza en Estados Unidos, de tal forma que entre los sociólogos norteamericanos hubo unos pocos amigos de las revoluciones extranjeras[90].

La posición de la sociología en el mundo quedó muy bien simbolizada por la composición de la presidencia del Institut International de Sociologie, elegida en 1920 para entrar en funciones al año siguiente. En esa época de confusión, el Instituto eligió como presidente a Thomas Masaryk, presidente de Checoslovaquia, y como vicepresidentes, «por orden alfabético», a B. Machado, expresidente de Portugal (y futuro primer ministro); Raymond Poincaré, expresidente de Francia (1913-20); Woodrow Wilson, expresidente de Estados Unidos (y elegido cuando todavía era presidente)[91]. La significación política de la presidencia era excepcional, pero la configuración ideológica representada por estos destacados hombres de Estado —todos ellos también notables figuras académicas, aunque sólo Masaryk fuese un sociólogo en el sentido actual de la palabra— era por el contrario muy característica[92(ref)]: se extendía desde el liberalismo republicano moderado de los vicepresidentes hasta las moderadas simpatías socialdemócratas del presidente. Tales eran las fuerzas sociales que patrocinaban la institucionalización académica de la sociología en las repúblicas liberales de Estados Unidos, Francia y (a partir de 1918) Checoslovaquia (Edvard Benes fue también miembro del Instituto Internacional, y promotor nacional de la sociología). Lo mismo puede decirse del apoyo oficial a la sociología en la Alemania de Weimar[93]. En Suecia, la sociología surgió durante e inmediatamente después de la segunda guerra mundial, en un medio ideológico muy similar[94(ref)]. Cuando la revolución burguesa y la racionalización capitalista penetraron por fin las barreras medievales del mundo académico, la sociología llegó a ser aceptada —después de una demora cuya duración varió de un país a otro— como una disciplina oficial.

Las cuestiones sociales que estaban en el centro de las inquietudes, las investigaciones y los remedios de los sociólogos tenían obviamente una naturaleza económica. Como era lógico, se referían a los problemas de la empresa industrial, el paro, la pobreza, la desigualdad, la división del trabajo, el capitalismo. Los sociólogos mostraron, pues, un gran interés por problemas que pertenecían también al campo de la economía, la ciencia del mercado. La *aparición* de la sociología no puede analizarse provechosamente desde el punto de vista de su relación con la economía. Sin embargo, el análisis de su *desarrollo* —su establecimiento como un nuevo discurso sobre la sociedad con pretensiones científicas— tendrá que centrarse en esa relación.

Precisamente en esa relación con *la política después de la revolución burguesa* y con *la economía antes de la revolución proletaria* intentaremos captar a la sociología como fenómeno social y como cuerpo de pensamiento posiblemente científico. La sociología apareció como un nuevo enfoque de la política después de las convulsiones de la revolución francesa, y se desarrolló y estableció definitivamente como un intento de enfrentarse a los problemas sociales, morales y culturales del orden económico capitalista, bajo la sombra de un movimiento obrero militante y de una amenaza más o menos inmediata de socialismo revolucionario. El enfoque sociológico de la política y la economía tiene sus raíces en un punto de vista burgués, producto de una clase intelectual afecta a la burguesía. Sin embargo, la relación entre la burguesía y los intelectuales no es en este caso tan próxima y armónica como en el de los economistas. Por regla general, los sociólogos no estuvieron directamente ligados a la fracción hegemónica de la burguesía. Su básica fidelidad de clase pasa normalmente por la mediación de sus vínculos con la pequeña o baja burguesía, o se combina con vínculos aristocráticos o preburgueses. Los sociólogos, por tanto, forman parte de una *intelligentsia* burguesa alienada dentro de una sociedad burguesa.

La era de la sociología es la era situada entre las revoluciones burguesa y proletaria. La sociología es una actividad social intelectual en la que han dejado una huella decisiva las tensiones, contradicciones y luchas de una sociedad suspendida entre la dolorosa ruptura con su pasado feudal y patriarcal y la amenaza de una ruptura aún más dolorosa con su presente burgués. En los dos capítulos siguientes examinaremos de qué forma ha configurado este contexto histórico la formación de la teoría sociológica.

4. LA POLÍTICA DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN BURGUESA: LA NUEVA SOCIEDAD Y LAS MASAS

I. LA TEORÍA POLÍTICA DE UNA NUEVA SOCIEDAD

Una de las cosas que la sociología quiso introducir urgentemente en el estudio de la política fue cierto determinismo. Los primeros sociólogos subrayaron el amplio contexto social de las formas de gobierno, cuyo olvido convertía en algo superfluo a la teoría política y hacía inútil la mayor parte de la iniciativa y la legislación políticas. Los nuevos teóricos argumentaron que los principios de gobierno debían considerarse en relación con, y determinados por, las leyes de la organización social en general, las cuales, a su vez, debían estudiarse con los métodos de la ciencia natural. Concretamente, los avances contemporáneos en biología, en las obras fisiológicas y anatómicas de Bichat, Cabanis y Vicq d'Azir, constituyeron una gran inspiración científica para Saint-Simon y Comte. La influencia de la biología fue muy importante para la obra de Spencer y desde entonces siempre ha estado presente en la sociología[1].

Comte afirmaba en su primera elaboración de una «política positiva» que las concepciones políticas siempre se habían basado anteriormente en la imaginación y no en la observación. La política había sido arbitraria y vanamente voluntarista. «Hasta la época actual, el hombre ha tenido fe en el poder ilimitado de sus combinaciones políticas para perfeccionar el orden social. En otras palabras, la raza humana se ha considerado hasta ahora como algo no movido por fuerzas internas y siempre dispuesto a recibir pasivamente cualquier impulso que el legislador, armado con una autoridad competente, quisiera darle»[2(ref)]. Comte tenía a mano poderosos argumentos cuando aludía a «la producción, en un período de treinta años, de [diez] constituciones, cada una de ellas proclamada sucesivamente eterna e irrevocable, y algunas de las cuales contienen más de doscientos artículos muy circunstanciales»[3(ref)].

Saint-Simon ya había criticado por superficial la clasificación de las

sociedades según las formas de gobierno, y había insistido en el carácter derivado de la política[4(ref)]. A pesar de algunos reparos que puso a su discípulo por no haber incluido la «parte sentimental y religiosa» de la doctrina saintsimoniana en su ensayo, Saint-Simon lo llamó «el mejor escrito publicado hasta ahora sobre política general»[5(ref)]. Así mismo, cuando Tocqueville pedía una nueva ciencia social lo hacía porque creía necesario tomar en consideración aquellas omnipresentes dimensiones sociales de la política de cuya enorme importancia le había convencido su encuentro con la sociedad americana[6(ref)]. Cuando Spencer en el primer capítulo de *The study of sociology* se dispone a explicar (según el título del capítulo) «Nuestra necesidad de sociología», afirma que el gran mérito y el propósito de la sociología son su capacidad para mostrar que las condiciones sociales, buenas o malas, son poco maleables por la acción del gobierno.

En su énfasis antivoluntarista, los sociólogos de esta época no estaban solos. El mismo tema puede encontrarse en los escritos contrarrevolucionarios de Burke, De Bonald, De Maistre y sus compañeros de armas. Esto era también una idea central de la Escuela Histórica de Jurisprudencia de Alemania. En sí mismo, este énfasis no supuso un corte total con la gran tradición de la filosofía política, pero sí representó una ruptura con las teorías de filósofos tales como Maquiavelo, Hobbes y Locke. Maquiavelo era un admirador de voluntarios fundadores de Estados y legisladores —míticos o históricos— como Moisés, Ciro, Teseo, Rómulo y Licurgo[7(ref)]. A Lorenzo de Médicis, a quien deseaba empujar a la acción como dirigente de la unificación y la «redención» de Italia, le decía que «ninguna cosa hace tanto honor a un hombre recientemente elevado como las nuevas leyes, las nuevas instituciones imaginadas por él […] No falta en Italia cosa ninguna de lo que es necesario para introducir en ella formas de toda especie»[8(ref)].

En la sociedad hobbesiana todo es reductible, en último término, a la voluntad del soberano (que por regla general es el rey). Incluso la propiedad y su distribución «es […] el acto exclusivo del soberano»[9(ref)]. La costumbre también recibe su autoridad final de la voluntad del soberano, sea explícita o implícita: «Cuando el uso prolongado obtiene la autoridad de una ley, no es la extensión del tiempo lo que determina su autoridad, sino la voluntad del soberano expresada mediante su silencio»[10(ref)].

Locke, como *Whig*, no defiende la causa del absolutismo arbitrario, y no

considera la propiedad como una institución política, sino como institución derivada del estado de naturaleza[11(ref)]. Por lo demás, Locke no se opuso tanto al capricho inmoral ni a la ineficacia social del poder arbitrario cuanto a su ilegitimidad según el derecho natural. «Como hemos demostrado, un hombre no puede someterse al poder arbitrario de otro; y no tiene en el estado de naturaleza ningún poder arbitrario sobre la vida, la Libertad o las posesiones de otro, sino únicamente lo que la Ley Natural le da para la conservación de sí mismo y del resto de la humanidad; eso es todo lo que él da o puede dar a la república [*Commonwealth*] y a través de ella al *poder legislativo*, de tal forma que el legislativo no puede tener más que eso»[12(ref)]. El enfoque legislativo de la teoría social de Locke se resume en su clasificación de las sociedades: «Según donde se sitúe el poder de hacer leyes, tal será la forma de la república»[13(ref)].

Estos escritores no consideraban a la política como algo completamente indeterminado. Las instituciones y las acciones políticas se consideraban determinadas por la naturaleza del hombre. Esta premisa es evidente, sobre todo, en Hobbes, que dedica la Parte I del *Leviatán* a una exposición «Sobre el Hombre». Pero entre la naturaleza humana y la voluntad del gobernante no había un espacio social sino un vacío teórico.

Montesquieu se propuso, sin embargo, llenar ese vacío y defendió expresamente una concepción determinista de la política. «He estudiado, ante todo, a la humanidad, y el resultado de mis pensamientos ha sido que entre una diversidad tan infinita de leyes y costumbres, éstas no eran resultado únicamente del capricho de lo arbitrario»[14(ref)]. Montesquieu afirma que las leyes deben relacionarse con el pueblo al que están destinadas y con la naturaleza y principio del gobierno. «Deben relacionarse con el clima de cada país, con la calidad de su tierra, con su situación y extensión, con la ocupación principal de los indígenas, sean agricultores, cazadores o pastores; deben estar en relación con el grado de libertad que concede la constitución, con la religión de sus habitantes, con sus inclinaciones, riquezas, número, comercio, formas y costumbres […] Explicaremos esas relaciones porque todas juntas constituyen lo que llamamos espíritu de las leyes»[15(ref)].

En la concepción de Montesquieu[16(ref)], y en la perspectiva comparativa aquí adoptada, tiene una importancia especial su distinción entre naturaleza y principio del gobierno. Montesquieu clasificó los gobiernos, de acuerdo con sus diferentes naturalezas, en tres categorías: repúblicas (de las que hay dos

subtipos, aristocracias y democracias), monarquías y despotismos. El criterio de esta clasificación era la localización de la soberanía.

Montesquieu ofrece una exposición intrapolítica de la relación que existe entre las instituciones políticas dentro de los diferentes tipos de gobierno (libro II). Por otra parte, afirma también la dependencia del sistema de instituciones políticas respecto al *principio* de gobierno o a «las pasiones humanas que lo ponen en movimiento»[17(ref)]. Los principios que corresponden a sus tipos de gobierno son, respectivamente: la virtud (entendiendo por tal la virtud política, «el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad»)[18(ref)], la moderación, el honor y el temor. Estos principios no son sólo aspectos de la contextura psicológica del hombre, sino que forman conjuntos ideológicos, presentes en algunas sociedades y ausentes en otras —por razones específicas entre las que se incluyen la dimensión y el clima de una sociedad—, que limitan las posibilidades de todo sistema político. La ausencia del «principio» necesario en una sociedad determinada hace inútil el intento de establecer un sistema político que corresponda al principio ausente. Montesquieu señala las infructuosas tentativas de los ingleses para establecer una república en el siglo XVII, condenadas al fracaso porque faltaba la virtud. Por el contrario, cuando el principio de un gobierno cambia por una u otra razón, la naturaleza del gobierno se corrompe y también cambia[19(ref)].

Así pues, al afirmar una determinación social de lo político, de las instituciones gubernativas y la legislación, los primeros sociólogos no descubrieron nada completamente nuevo. Comte y, después, Durkheim reconocieron en Montesquieu a un importante precursor en el desarrollo de su ciencia[20]. Pero ¿*qué* era lo que determinaba a la política?

Después de todo, concluía Comte, «sus trabajos [de Montesquieu] están muy lejos de haber elevado a la política al rango de una ciencia positiva»[21(ref)]. Para Comte, esto quería decir que Montesquieu no había llegado demasiado lejos de su determinismo. «[Su concepción principal] tiene un doble fallo. En vez de ser histórica, es dogmática; en otras palabras, no estudia suficientemente la necesaria sucesión de los diferentes estados políticos. En segundo lugar, atribuye una importancia exagerada a un hecho que es completamente secundario, la forma de gobierno.» La esencia de la objeción de Comte era que Montesquieu no había descubierto el principio evolucionista que explicaba el desarrollo de la humanidad. «Montesquieu no percibió ese gran hecho que regula todos los

fenómenos políticos, el desarrollo natural de la civilización»[22].

1. *La política en la evolución social*

Los sociólogos llevaron, pues, a la tradición de la teoría política un principio evolucionista, una concepción de la política como algo determinado por la evolución. Dicho de otra forma, su contribución decisiva no consistió en situar a la política en un contexto social más amplio, sino *en identificar una realidad social nueva y envolvente, a la que debía adaptarse el sistema político.* En Saint-Simon, Comte y Spencer, la teoría social era parte de un esquema evolucionista omnicomprensivo, de tipo utilitario-racionalista. Para Spencer, la sociología era «el estudio de la evolución en su forma más compleja»[23(ref)], el producto final de un sistema cósmico de evolución inorgánica, orgánica o supraorgánica[24(ref)]. Tocqueville, al concentrarse en una gran tendencia social que constituía, en su opinión, una revolución irresistible que avanzaba a través de los siglos, fue mucho menos ambiguo. Los cuatro tuvieron en común, sin embargo, dos temas fundamentales; su enfoque de vastos procesos de cambio social, en los que había tenido lugar un momento decisivo, y su insistencia en que la teoría y la acción política debían adaptarse a esa evolución.

A este respecto, un importante precursor de Saint-Simon y Comte fue Condorcet, con su *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, escrito durante la revolución francesa. Esta obra era una filosofía racionalista y utilitaria de la historia, interpretada como el progreso de la humanidad en racionalidad y felicidad. Condorcet consideraba que este proceso era consecuencia de un fundamental impulso utilitario, y que se había logrado gracias a la lucha de los hombres de ciencia y de ingenio contra las fuerzas de la ignorancia y el prejuicio[25(ref)]. Saint-Simon reconoció lo que debía a Condorcet y a los fisiólogos, en el primero de sus escritos sociales[26(ref)], pero después se consagró cada vez más a las características, intereses y problemas específicos de la nueva sociedad industrial aparecida en el siglo XIX.

Para Comte —que se basaba en las ideas de Condorcet— la evolución era esencialmente un desarrollo del espíritu humano. La organización social estaba determinada por el estadio actual de la civilización, sometido a un desarrollo sujeto a leyes. A su vez, «la civilización propiamente dicha consiste, por una

parte, en el desarrollo del espíritu humano, y, por otra, en el resultado de este desarrollo, es decir, en el aumento del poder del hombre sobre la naturaleza». El estadio de la civilización determina la organización social de la siguiente manera: «En primer lugar, determina su naturaleza fijándole la meta de la acción social; en segundo lugar, prescribe su forma esencial creando y desarrollando las fuerzas sociales, temporales y espirituales, destinadas a guiar su acción general»[27(ref)]. En el desarrollo de la civilización hay tres etapas principales, la teológico-militar, la transicional-metafísica y la científico-positiva. La «ley de los tres estadios», que es la primera ley sociológica de Comte, es explícitamente una ley de «evolución intelectual» que establece los tres estadios a través de los cuales pasan necesariamente todas las teorías humanas[28]. En opinión de Comte, «el elemento principal de la sociología es la ciencia del espíritu en su sentido más amplio»[29]. Las etapas intelectuales están conectadas con determinados tipos de actividad humana, y la tercera ley sociológica de Comte afirma la existencia de una evolución de la actividad humana de lo militar a lo industrial. Los dos estudios fundamentales son, pues, el teológico-militar y el científico-industrial[30].

El principio evolucionista de Spencer conducía más que el de Comte a una ciencia de la sociedad, en el sentido de que su unidad básica no era la humanidad ni el espíritu humano sino la organización social. La evolución social, en la concepción de Spencer, significa el «cambio de una sociedad con una estructura pequeña, flexible, uniforme y vaga, a una sociedad con una estructura externa, compacta, multiforme y diferenciada»[31]. La evolución social significa también un creciente consenso de funciones y una dependencia mutua de las partes[32(ref)]. De acuerdo con ello, las sociedades tenían que clasificarse en simples, compuestas, doblemente compuestas y triplemente compuestas[33(ref)].

Para Spencer es más valiosa, sin embargo, debido a su importancia más directa para las cuestiones políticas y sociales de la época, otra clasificación basada en la actividad social dominante. Spencer distingue dos tipos principales de actividad social, la primera referida a la guerra y la segunda al sustento material. Los tipos correspondientes de sociedad son la militante y la industrial. Aunque esta segunda clasificación anula a la primera, Spencer tiende en conjunto a considerar que el sentido de la evolución se dirige de las sociedades de tipo militante a las de tipo industrial. Sin embargo, esta última construcción no es más que un difícil y poco sólido evolucionismo porque no se ajusta, como

el primero, a las leyes de la evolución de la totalidad del universo y, además, porque Spencer, que escribió sus *Principios de sociología* en el último cuarto del siglo XIX, era terriblemente consciente del retroceso del liberalismo de su época[34(ref)]. Al final, su optimismo evolucionista se derrumbó —al menos a corto y medio plazo—, y el último capítulo del volumen final de los *Principios de sociología*, que apareció en 1896, veinte años después de la primera edición del primer volumen, terminaba con la triste predicción de una sociedad regimentada de forma socialista «en el próximo futuro».

La teoría evolucionista fue, evidentemente, lo que interpuso un abismo entre los sociólogos propiamente dichos y los teóricos de la contrarrevolución. Para De Maistre, la revolución francesa no era un período de transición en la evolución de la humanidad, sino la encarnación del mal absoluto y, como tal, una no realidad totalmente destructiva. «El mal no tiene nada en común con la vida; no puede crear porque su poder es puramente negativo. *El mal es una fisura en el ser; no tiene realidad.* Lo que caracteriza a la revolución francesa y lo que la hace ser un acontecimiento único en la historia es que es el *mal* radical»[35(ref)]. De Maistre fue uno de los más feroces enemigos de las constituciones deliberativas y de la política voluntarista, pero su determinismo era providencialista, no en un sentido complejo y abstracto sino en el más inmediato y palpable. Para él, el carácter divino de las constituciones políticas era manifiesto. «Cuando la Providencia ha decretado la formación más rápida de una constitución política, aparece un hombre investido con poderes indefinibles: habla y exige obediencia». Esos hombres son siempre, sin excepción, «reyes o grandes nobles», que reúnen de una nueva forma diversos elementos que pueden encontrarse en las costumbres existentes y siempre actúan en nombre de Dios y en funciones en las que el sacerdote y el legislador sólo pueden ser separados con dificultad[36(ref)]. El papel decisivo de la voluntad inspirada por Dios fue la lección que De Maistre, en una frase muy citada y de resonancias científicas, sacó de «la historia, que es la política experimental»[37(ref)].

El contenido real de esa retórica científica y académica es muy semejante en De Bonald, compañero de armas de De Maistre. De Bonald pudo escribir, por ejemplo: «otros han defendido la religión del Hombre, yo defiendo la religión de la Sociedad; ellos han demostrado la verdad de la religión por la misma religión, yo quiero probarla por la historia»[38(ref)]. Porque «en todas las cuestiones que afectan al hombre y a la sociedad, las respuestas deben deducirse de los

hechos»[39(ref)]. Pero su conclusión era inevitable: hay una constitución social, y sólo una, que se deriva de la naturaleza humana y de Dios. Las otras formas sociales son meras aberraciones temporales[40(ref)]. «He intentado probar que, dada la existencia de seres sociales, de Dios, del hombre físico inteligente […] el gobierno monárquico real [un orden social aristocrático] y la religión cristiana católica son *necesarios*…»[41].

Por tanto, es completamente lógico que Comte, en sus dos exposiciones de carácter general de las principales etapas que conducen a una ciencia de la política y la sociedad —el *Plan* de 1822-24 y el *Cours* de 1838—, no mencione a De Maistre ni a ningún otro filósofo contrarrevolucionario. Más adelante, en el *Système*, habría de situar a De Maistre junto a Condorcet, pero por el especial motivo de haber sido el hombre que sacó las lecciones positivas de la vida espiritual de la Edad Media. Incluso en este caso, De Maistre sólo aportó «el suplemento esencial» al «pensamiento principal» de Condorcet[42(ref)]. Para Comte, lo «positivo», en cuanto contrario a lo imaginario, era lo real, pero para De Bonald y De Maistre el nuevo estadio positivo del que hablan Comte y su sociología era, hablando estrictamente, irreal.

Común a los primeros sociólogos y a los filósofos emigrados de la contrarrevolución fue su pasado antijacobino. En la Francia de este período, todos los que escribían sobre la sociedad lo hacían bajo la amenaza de la guillotina y del radicalismo sin precedentes de la revolución. (En su terror oficial, la revolución francesa fue más violenta que la rusa.) Para los tres pioneros franceses de la sociología, esa amenaza tuvo un palpable aspecto personal. Saint-Simon y Tocqueville procedían de la aristocracia; sus padres fueron encarcelados durante el período álgido del Terror. Muchos familiares de Tocqueville murieron en el patíbulo, entre ellos su abuelo materno, Malesherbes, benévolo censor de los enciclopedistas y abogado defensor en el juicio del antiguo rey. Los familiares de Comte se las arreglaron para no despertar sospechas, pero secretamente se mantuvieron vehementes antijacobinos, devotos católicos y firmes burgueses. El marqués de Condorcet tuvo menos fortuna: se le buscó por sospechoso de moderado, finalmente fue capturado y murió en la cárcel[43].

Los sociólogos quisieron impedir que la *nueva* sociedad de su tiempo compartiera el destino del antiguo régimen que la había precedido. Para ellos fue algo muy natural, por tanto, mirar hacia las formas tradicionales de integración

social y buscar los nuevos mecanismos que pudieran corresponderles. Saint-Simon y Comte se centraron en las nuevas formas de «poder espiritual» que sustituyeran las viejas doctrinas de la Iglesia, y terminaron fundando nuevas religiones. Tocqueville, por su parte, subrayó el papel de la aristocracia como mediadora entre el poder real central y el pueblo en Europa, e hizo comentarios sobre el correspondiente papel de las asociaciones políticas, culturales y de otro tipo en sociedades nuevas tales como América.

La aparición de la sociología fue, además, congruente y coetánea con el descubrimiento alemán de la cultura nacional (véase más adelante) y de la distinción entre el Estado y la sociedad civil. Parece que Hegel, en su *Filosofía del derecho*, fue el primer pensador importante que formuló expresamente esa distinción. Hegel definió a la sociedad civil de forma muy precisa: «La sociedad civil es el [orden de] diferencia que interviene entre la familia y el Estado…»; y añadió que «la creación de la sociedad civil es el logro del mundo moderno»[44].

Para Hobbes y Locke la sociedad civil se diferenciaba del estado de naturaleza y era sinónima de sociedad políticamente organizada[45]. En el primero de sus *Dos tratados sobre el gobierno*, al atacar al *Patriarcha* de Filmer, que hacía derivar el derecho divino de los reyes de la autoridad paterna de institución divina, Locke procede a distinguir la familia del Estado; pero lo que pudiera haber entre ambos no le preocupa. La distinción de Montesquieu entre *état politique* y *état civile*, tomada del *philosophe* napolitano Gravina, se refiere en realidad a dos aspectos de la organización política del Estado: a su estructura gubernamental y a la unión de voluntades que por necesidad debe sostenerlo, respectivamente[46(ref)].

La principal obra de De Bonald se titula *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil*, pero su concepto de sociedad civil, como el conjunto de su obra, pertenece al pensamiento político preburgués y presociológico. La sociedad civil se define como la unión de la sociedad política y religiosa[47]. De Bonald continúa la tradición de Bossuet, que en el prefacio a su *Discours sur l'histoire universelle* (de 1681) decía al Delfín francés, a quien el libro estaba dedicado, que «la religión y el gobierno político son los dos ejes en torno a los que giran todos los asuntos humanos». La nueva idea de sociedad civil habría de convertirse en un tercer gozne en esta perspectiva de los asuntos humanos.

2. *La protosociología: La Ilustración escocesa entre la naturaleza humana y la moral*

Antes de analizar la aparición de la sociología como sistema diferenciado de pensamiento, es necesario volver la mirada hacia los grandes logros de su prehistoria, que se encuentran sobre todo en la obra de Adam Ferguson y de John Millar, dos autores de la Ilustración escocesa (movimiento enigmático por la doble razón de su repentino florecimiento en una nación pequeña, dependiente y periférica en la última mitad del siglo XVIII, y por su rápida desaparición en el segundo cuarto del siglo XIX). El pensamiento social de Ferguson y Millar pertenece a una cultura intelectual que no tuvo rival en su tiempo fuera de Francia. A la Escocia de esta época pertenecieron el filósofo David Hume, la figura central de la economía clásica Adam Smith, el historiador William Robertson, el químico Joseph Black, la Escuela Módica de Edimburgo, el poeta Robert Bums y el novelista Walter Scott, por mencionar sólo unos pocos nombres[48(ref)].

En este período se produjo en Escocia una fantástica expansión capitalista. La producción de lino cuadruplicó su valor entre 1736-40 y 1768-72. Glasgow experimentó una gran prosperidad como resultado de su posición dominante en el comercio británico de tabaco, y su población aumentó de 13 000 habitantes en 1707 a 40 000 en 1780, y (con la nueva expansión algodonera) a 200 000 en 1830. La agricultura experimentó también un rápido proceso de comercialización y expansión[49(ref)]. La liquidación de la última insurrección de los Estuardos en Culloden, en 1746, representó una derrota decisiva para las instituciones feudales y clásicas de Escocia[50].

La expansión cultural tuvo una sólida base académica en las universidades de Edimburgo y Glasgow. También floreció en una multitud de clubs urbanos, como los que hemos señalado al examinar el medio de Adam Smith. Las universidades escocesas no se orientaban principalmente a proporcionar a los *gentlemen* una adecuada cultura general, como Oxford y Cambridge, sino a atender las necesidades de la burguesía escocesa. «Cuando William Robertson fue nombrado rector (de la Universidad) de Edimburgo en 1762 […] las universidades escocesas eran célebres en toda Gran Bretaña y en Europa por la amplitud de su alumnado procedente de la clase media, por el coste relativamente bajo de sus honorarios, por la excelencia y la pertinencia de su

enseñanza y por la tolerancia de las autoridades universitarias hacia la diversidad de opiniones entre sus profesores»[51]. No sólo las universidades, sino también la Iglesia (ambas estaban estrechamente relacionadas) se adaptaron de forma insólita a la sociedad burguesa. Bajo el control del partido moderado, dirigido por Robertson, historiador y rector de la Universidad de Edimburgo, el celo puritano de la Iglesia de Escocia se había suavizado considerablemente, de acuerdo con las concepciones más circunspectas de la burguesía mercantil y de los terratenientes comercializados que eran los patronos de los Moderaldos[52(ref)]. Este fue el ambiente en que Adam Ferguson (1723-1816), profesor de pneumática —estudio de la naturaleza mental del hombre— y de filosofía moral en Edimburgo, y John Millar (1735-1801), profesor de derecho de Glasgow, escribieron, respectivamente, *An essay on the history of civil society* (1766) y *The origin of the distinction of ranks* (1.ª edición 1771). Aquí no es posible hacer una exposición completa de estas obras y mucho menos un análisis detenido[53]. Sin embargo, intentaremos situar el avance específico realizado por estos escritores escoceses sobre la filosofía política y social anterior y —lo que no es menos importante— la barrera específica que les impidió desarrollar una nueva ciencia de la sociedad. Aunque a este último tema se le haya dedicado muy poca atención, es, sin embargo, el más fascinante. La filosofía moral de Francis Hutcheson fue el punto de partida, tanto para Adam Smith como para Ferguson y Millar. Sin embargo, Smith creó de la filosofía moral una nueva disciplina científica, la economía política, mientras que en las obras de Ferguson y Millar no existe una ruptura similar.

Para apreciar lo realizado por los escoceses, el punto obvio de referencia y comparación es la obra de Montesquieu, figura dominante del pensamiento político del siglo XVIII y de quien Ferguson era un admirador ardiente: «Cuando leo lo que escribe el presidente Montesquieu no sé cómo explicar por qué trato yo también de asuntos humanos»[54(ref)]. Ferguson y Millar compartían la concepción de Montesquieu sobre el hombre como animal social, y su visión determinista del derecho y la política. La variedad de gobiernos humanos se derivaba de las diferentes circunstancias en que vivían los hombres. Este enfoque de lo político era contrario al de su compatriota David Hume, cuya idea de una «ciencia» de la política era absolutamente opuesta: «Tan grande es la fuerza de las leyes y de las formas concretas de gobierno, y tan poca su dependencia de los humores y temperamentos de los hombres, que en ocasiones

pueden deducirse de ellas consecuencias de carácter casi tan general y cierto como las que ofrecen las ciencias matemáticas»[55(ref)]. Al igual que su maestro francés, Ferguson y Millar desarrollaron un amplio marco comparativo y empírico, bebiendo de muchas fuentes, entre las que se incluían los relatos de viajeros procedentes de sociedades no europeas.

Ferguson y Millar dieron, sin embargo, dos pasos importantes, más allá de Montesquieu, en la búsqueda de una ciencia de la sociedad. Ante todo, mientras el *Espíritu de las leyes* gira en torno a las formas de gobierno, las obras de Ferguson y Millar se centran en las metas sociales y en las relaciones sociales en general: en las formas de procurarse la subsistencia, las formas de propiedad, la división del trabajo y las distinciones y dependencias de carácter no político. Por ejemplo, la principal obra de Millar, resultado de una concepción social del estudio del derecho, trata por igual tanto de la posición de las mujeres, y de las relaciones padre-hijo y amo-siervo en las diferentes épocas, como de las formas de gobierno y de la autoridad política. Millar criticó expresamente la anterior historiografía política: «Muchos historiadores famosos […] se han preocupado más de dar un relato exacto de las batallas, de las negociaciones públicas, que de la política y del gobierno interior de un país»[56(ref)]. La justificación de este enfoque extrapolítico es evidente en la siguiente afirmación de Ferguson: «En toda sociedad hay una subordinación casual, independiente de su establecimiento formal, y contraria frecuentemente a su constitución […] esta subordinación casual, cuyo posible origen es la distribución de la propiedad o cualquier otra circunstancia que otorga un grado desigual de influencia, da al Estado su tono y fija su carácter»[57(ref)].

El segundo paso importante más allá de Montesquieu radica en la concepción mucho más clara y explícita de la determinación social. Millar desechó muy pronto la importancia atribuida al clima o, dicho de otra forma, a la determinación no social de la sociedad: «el carácter nacional depende muy poco de la intervención inmediata del clima […] Los italianos modernos viven en el mismo país que los antiguos romanos»[58]. Ambos rechazaron con toda claridad la idea de un legislador-fundador de Estados: «Ninguna constitución se elabora por acuerdo, ningún gobierno es copia de un plan […] Por consiguiente, tenemos que recibir con reservas las historias tradicionales de los antiguos legisladores y fundadores de Estado»[59].

Montesquieu todavía pudo contraponer un estado de naturaleza a la

sociedad[60(ref)], pero Ferguson afirma de modo terminante: «Si, por tanto, alguien nos pregunta: ¿dónde se encuentra el estado de naturaleza?, podríamos contestar: aquí […] Siempre que ese ser activo emplea sus talentos y actúa sobre los sujetos que le rodean, todas las situaciones son igualmente naturales»[61(ref)].

El núcleo del nuevo determinismo social escocés fue una interpretación técnico-económica de la historia, que Ferguson y Millar compartieron con Adam Smith y William Robertson[62(ref)]. Millar expuso esta concepción con toda claridad en su propia introducción: «Al investigar las causas de los sistemas concretos de ley y gobierno que han aparecido en el mundo, debemos recurrir indudablemente, y ante todo, a las diferencias de situación que han sugerido diferentes concepciones y motivos de acción a los habitantes de cada país. Entre ellas se cuentan la fertilidad o esterilidad del suelo, la naturaleza de sus productos, las especies de trabajo requeridas para procurar la subsistencia, el número de individuos que se reúnen en una comunidad, su pericia en las artes, las ventajas de que gozan al entrar en transacciones mutuas y al mantener una correspondencia íntima. La variedad que se observa con frecuencia en estas y otras situaciones tendrá una influencia prodigiosa sobre el gran cuerpo de un pueblo y, al dar una dirección peculiar a sus inclinaciones y metas, habrá de producir los correspondientes hábitos, disposiciones y formas de pensamiento»[63(ref)]. En Ferguson no hay una exposición metodológica tan elocuente, pero su libro no se organiza tampoco en torno a los principios filosóficos de gobierno, sino a la evolución técnico-económica de la humanidad: la aparición de la agricultura, la introducción de la propiedad (que para Ferguson separa el estadio bárbaro del salvajismo dentro de la era primitiva de la humanidad)[64(ref)], el «progreso de las artes y las manufacturas», el desarrollo de la división del trabajo y del comercio. Para ambos era sobre todo esta última —la división del trabajo y del comercio— la que caracterizaba a las sociedades modernas que, en su concepción, eran «sociedades comerciales» o «estados comerciales»[65(ref)].

La perspectiva escocesa comportaba también la conciencia de un nuevo tipo de cuestión social. A diferencia de los sociólogos posteriores, Ferguson y Millar apenas vislumbraron la nueva miseria del proletariado industrial, por no hablar ya de su explotación. Ambos fueron muy sensibles, sin embargo, al hecho de que las bendiciones de la división del trabajo acarreaban también maldiciones en la degradación mental de quienes tenían que especializarse en trabajos subalternos.

Marx rindió homenaje a Ferguson por esta perspicacia[66(ref)]. Y mientras Ferguson se limitó a tomar nota de este fenómeno y a señalar «el absurdo de pretender una influencia y consideración iguales después de que los caracteres de los hombres han dejado de ser similares»[67(ref)], Millar sugirió, en una obra posterior, una medida para contrarrestarlo: la educación, el clásico remedio burgués para los males sociales. «Como las circunstancias de la sociedad comercial son desfavorables para el progreso mental del pueblo, una de las grandes metas del público debería ser la de contrarrestar, a este respecto, la tendencia natural de los trabajos mecánicos, y, por medio de la institución de escuelas y seminarios de educación, comunicar en la medida de lo posible a la más útil pero más humilde clase de ciudadanos esos conocimientos que su modo de vida les ha impedido, hasta cierto punto, adquirir»[68(ref)]. A diferencia de Durkheim, ni Millar ni Ferguson consideraron la división del trabajo como un vínculo de interdependencia, sino como algo que representaba una amenaza para la unión social.

Sin embargo, Ferguson y Millar nunca lograron llegar a un discurso sobre la sociedad emancipado de la filosofía moral, una historia filosófica del hombre o una filosofía política. La sociedad nunca fue para ellos un objeto de discurso distinto del hombre y del Estado. Es significativo que el *Essay on the history of civil society*, de Ferguson, no llegase a un concepto de la sociedad civil como algo diferente y separado del Estado. La palabra aparece en pocas ocasiones en el ensayo y es aproximadamente sinónima de «sociedad civilizada», de la que el gobierno político era un aspecto esencial. La sociedad civil continúa siendo en Ferguson el concepto presociológico que puede encontrarse en Hobbes y Locke, aunque el escocés la contrapone no a un estado mítico de naturaleza, sino a la «sociedad primitiva»[69(ref)].

La concepción técnico-económica de la historia no entrañaba una dinámica social que condujera a la humanidad de un modo de subsistencia a otro. No se elaboró ninguna teoría evolucionista de los sistemas económicos. Especialmente llamativo es, quizá, el hecho de que a Ferguson y Millar, a pesar de toda la atención que prestaron a los rangos y a la subordinación extrapolítica, nunca se les ocurriera una concepción de la lucha de clases. En lugar de ello, la evolución técnico-económica era interpretada como el despliegue de la capacidad inherente y natural al hombre para el progreso y el perfeccionamiento[70(ref)].

Es significativo que incluso Adam Smith considerase la división del trabajo,

el mercado y la moderna sociedad comercial en los mismos términos: «Esta división del trabajo […] es la consecuencia necesaria, aunque muy lenta y gradual, de cierta propensión de la naturaleza humana […] la propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra»[71(ref)].

De ahí no se siguió, pues, ninguna sociología de la política, ninguna concepción de las diferentes formas sociológicas de gobierno basadas en diferentes fuerzas sociales. Ferguson se mantuvo dentro del clásico discurso político-filosófico sobre democracia, aristocracia y monarquía[72(ref)]. A pesar de la conciencia que tuvo acerca del impacto de los cambios sociales en la historia política, el análisis de Millar de la evolución de la política británica quedó confinado dentro de la problemática tradicional del rey y el pueblo, y su presentación de los partidos religiosos y políticos se concentró en los principios que defendían más que en los intereses sociales que representaban[73(ref)].

La mano invisible del mercado capitalista podía percibirse con toda claridad en la comunidad de negocios de Glasgow, pero ni siquiera en las florecientes tierras bajas de Escocia el conjunto de la sociedad civil burguesa —con sus propias fuerzas contradictorias— se había desarrollado tan claramente que permitiera la aparición de un discurso nuevo y diferente sobre ella. Por lo menos, no lo había hecho con la claridad suficiente para un tutor de confianza de los hijos de lord Bute y del conde de Chesterfield (Ferguson)[74(ref)], ni para un protegido de lord Kames y amigo del conde de Lauderdale (Millar)[75(ref)]. La última obra de Ferguson, una recopilación de sus conferencias publicada con el título de *Principles of moral and political science*, trata de la «historia de la naturaleza progresiva del hombre» y de los «principios de los derechos». Más que anunciar una nueva ciencia de la política y la sociedad, Ferguson pertenece al final de una época en la que la teoría política era fundamentalmente una rama de la filosofía moral.

II. LA POLÍTICA DE UNA NUEVA SOCIEDAD

Cualquiera que fuese su principio evolucionista, los nuevos sistemas de sociología presentaban una sociedad de reciente aparición y como tal reconocida aun de forma insuficiente por los teóricos, los políticos y el público en general. El auge del capitalismo dejó su huella en las teorías individualistas del derecho

natural, como ya señaló Marx en su introducción a los *Grundrisse*, y como ha analizado con gran penetración el científico político canadiense C. B. McPherson[76(ref)]. Aquí tratamos, sin embargo, de los teóricos cuyo objetivo fue explicitar y hacer conscientes los decisivos cambios sociales que habían tenido lugar a principios del siglo XIX.

1. *El sistema político de la sociedad industrial*

Para Saint-Simon y, en general, para Comte y Spencer, la nueva sociedad era la *sociedad industrial*. (La otra clasificación de Spencer, según la complejidad estructural, se detiene en los antiguos imperios egipcio y asirio que, al igual que Gran Bretaña, Francia o la Alemania de finales del siglo XIX, eran sociedades triplemente compuestas[77(ref)].) Para ninguno de estos escritores tenía la «sociedad industrial» el significado o la connotación que tiene en su uso actual. La sociedad industrial no se contraponía, por ejemplo, a la sociedad agrícola ni a la sociedad de tecnología artesanal. La expresión era antifeudal, y estaba relacionada con la distinción introducida por la primera economía política entre el trabajo productivo y el no productivo. La sociedad industrial se contraponía a la sociedad militar. La industria incluía todas las actividades económicas, y en Saint-Simon también comprendía a menudo las actividades científicas y artísticas.

«Supongamos que Francia pierde de repente cincuenta de sus mejores físicos, químicos, fisiólogos, matemáticos, poetas, pintores […], cincuenta de sus mejores ingenieros mecánicos, civiles o militares […], cincuenta de sus mejores banqueros, doscientos de sus mejores hombres de negocios, doscientos de sus mejores agricultores, cincuenta de sus mejores maestros fundidores, fabricantes de armas […], sus cincuenta mejores albañiles, carpinteros […], haciendo un total de tres mil destacados científicos, artistas y artesanos (es decir, los agricultores, fabricantes, comerciantes, banqueros y todos los oficinistas y hombres por ellos empleados) de Francia.» ¿Qué ocurriría entonces? ¿Qué ocurriría si, por el contrario, todos los anteriormente mencionados permanecieran, pero Francia perdiera «en el mismo día al señor hermano del Rey, a Monseñor el duque de Angulema, a Monseñor el duque de Berry» y hasta treinta mil personas «consideradas las más importantes del Estado», incluyendo

a todos los ministros y consejeros de Estado y a todos los funcionarios de los Ministerios, a todos los jueces, prefectos y alguaciles, todo el alto clero desde los cardenales a los canónigos y «diez mil de los más ricos propietarios que viven según el estilo de los nobles»? Esta última eventualidad entristecería a los franceses, «porque tienen buen corazón», pero de ella no resultaría ningún mal. La primera, por el contrario, sería un desastre nacional, que costaría una generación arreglar[78].

Esta es la famosa parábola de Saint-Simon. Nunca antes se habían planteado las pretensiones de la nueva sociedad burguesa con tan expresa energía, acentuada todavía más por la condescendiente benevolencia de Saint-Simon hacia una amable, pero fútil monarquía y hacia una nobleza que carecía de toda competencia específica. El antifeudalismo agresivo no era nada nuevo, desde luego, en la Francia de 1819. Treinta años antes el abbé Sieyès ya había respondido a su propia pregunta *¿Qué es el tercer estado?*, con la respuesta «Todo». E incluso había añadido: «Si los órdenes privilegiados se suprimieran, la nación no sería menos sino más»[79(ref)]. Como político revolucionario, Sieyès estaba interesado sobre todo por el establecimiento del poder estatal (burgués). Saint-Simon, en un período de reacción y restauración, estaba interesado sobre todo por elucidar el nuevo tipo de sociedad al que debía adaptarse el sistema político. Este tipo de sociedad no podía conceptualizarse adecuadamente con la expresión «tercer estado» ni, como hicieron Robespierre y los jacobinos, con la de «el pueblo».

Para Saint-Simon, la nueva sociedad es la sociedad industrial, la sociedad de los *industriels.* «La crisis que ha paralizado al cuerpo político durante los últimos treinta años ha tenido su causa fundamental en el total cambio del sistema social, que ha producido, en las naciones más civilizadas, todas las modificaciones que el viejo orden político ha experimentado sin interrupción hasta nuestros días. En términos más exactos, esta crisis consiste esencialmente en la transición del sistema feudal y teológico al industrial y científico, y durará inevitablemente hasta que la formación del nuevo sistema esté plenamente terminada»[80(ref)]. En la terminología de Saint-Simon, la actividad industrial se contrapone a la actividad militar, que había sido la principal práctica y el principal poder temporal de la sociedad feudal[81(ref)]. Formalmente, la guerra era, pues, el mejor medio de conseguir riquezas, o al menos así se pensaba. Los poderes temporales de la aristocracia militar se relacionaban con los poderes

espirituales del clero y su teología, mientras que los poderes de los *industriels* se relacionaban con la ciencia y el arte. Sin embargo, Saint-Simon subrayó más el aspecto industrial que el científico de la nueva sociedad. En una crítica directa de Comte, Saint-Simon escribió: «En el sistema que hemos concebido, el talento industrial debe ocupar el primer puesto. Este talento es el que debe juzgar el valor de todos los demás y el que debe ponerlos a la obra para su mayor provecho»[82(ref)].

La concepción de la sociedad industrial de Saint-Simon difiere en un aspecto importante, al menos, de la de Spencer. En ambos casos, industrial es sinónimo aproximado de productor y productivo (expresión utilizada también por Saint-Simon) e incluye a todas las actividades económicas. La diferencia básica es que mientras Spencer considera la vida económica principalmente en términos de intercambio, Saint-Simon hace hincapié en la empresa económica. El poder político debe ponerse en manos de los «agricultores, comerciantes y fabricantes», «porque los industriales son los administradores más eficaces y, sobre todo, los más económicos»[83(ref)].

En esta perspectiva es evidente que el sector de la clase industrial al que debe confiarse la dirección del Estado es lo que los marxistas, y otros con ellos, llamarían la burguesía. Saint-Simon se refiere con toda claridad a una clase de capitalistas propietarios-directores y no a un estrato tecnócrata[84(ref)]. Como su admirador y protegido, Saint-Simon podía mencionar incluso a los administradores que recomendaba personalmente, a esos banqueros-industriales y capitalistas-políticos que eran Jacques Laffitte, Casimir Périer y Ternaux, de quienes los dos primeros llegarían a ser primeros ministros durante la monarquía de Julio[85].

Por lo demás, el propio Saint-Simon se preocupa de distinguir a su clase industrial de la «burguesía», lo que forma parte de una operación más amplia destinada a disociarse de la revolución, probablemente tanto por razones tácticas (Saint-Simon dirigió llamamientos al rey) como por razones de principio. La revolución era burguesa, y, como tal, sólo era una etapa de transición en el desarrollo de la sociedad industrial. La «burguesía», para Saint-Simon, estaba formada por los auxiliares no nobles del régimen feudal: «los oficiales del ejército que no eran nobles, los abogados plebeyos, y los rentistas que no gozaban de previlegios»[86(ref)]. A diferencia de esa burguesía tan violenta y desordenada, «los industriales» eran —y Saint-Simon insistió en esto con fuerza

— ciudadanos sólidos, amantes de la paz y respetables.

A pesar de su esquema intelectualista de la evolución, Comte trató el desarrollo de la sociedad industrial como algo paralelo y no dependiente de la evolución desde la etapa teológica a la científica, proceso que implicaba la transferencia del poder espiritual del clero católico a los científicos positivos[87(ref)]. Comte presentó, de forma muy superficial, a la ciencia y la industria, y a la teología y la guerra, relacionadas funcionalmente entre sí[88(ref)].

Al igual que Saint-Simon, Comte consideraba la actividad económica fundamentalmente como organización empresarial y no como intercambio o tecnología. En sus obras de madurez, sin embargo, Comte distinguió definitivamente a los empresarios de los trabajadores en sus análisis del desarrollo de la sociedad industrial. Saint-Simon escribió en una ocasión: «La *industria* es una; todos sus miembros están unidos por los intereses generales de la producción, por la necesidad que todos ellos tienen de seguridad en el trabajo y de libertad en el intercambio»[89(ref)]. Comte, sin embargo, escribió: «Para mostrar con toda claridad el continuo efecto del crecimiento de la industria sobre la organización general del movimiento moderno, examinaré separadamente primero la influencia de los empresarios y después la de los obreros»[90(ref)]. El análisis de Comte le llevó a atribuir un papel decisivo a los directores de la industria de maquinaria y, cada vez más, a los banqueros[91(ref)].

Tanto cuando se presentaba como «antiguo alumno de la Escuela Politécnica», como cuando lo hacía en calidad de Sumo Sacerdote de la Humanidad, Comte se aferraba a un modelo político tomado de la organización económica, y mantenía que el poder temporal pertenecía, en la era positiva, a los «dirigentes de la industria». «En una sociedad asentada, el gobierno, hablando estrictamente, es una mera extensión de la influencia civil. Por consiguiente, el poder civil recaerá en último término en las manos de los grandes dirigentes de la industria»[92]. Comte empleaba el término industrial en el mismo sentido que Saint-Simon. De hecho, Saint-Simon atribuyó a Comte la división excluyente de las sociedades en industriales y militares[93(ref)].

La distinción de Spencer entre sociedades militares e industriales parte de un tipo de teoría de sistemas que distingue entre los procesos internos de un sistema y los procesos que se derivan de la relación del sistema con otros sistemas[94(ref)]. En el caso de los sistemas sociales, Spencer piensa que esa diferencia se refiere fundamentalmente a la actividad económica y la guerra. Los dos tipos de

actividad dan origen a dos tipos diferentes de organización social y de cooperación entre los hombres. Una de ellas es voluntaria e inconscientemente social, y está constituida esencialmente por la dependencia mutua de individuos que intercambian servicios en un sistema de division del trabajo. La otra es una organización compulsiva, consciente y dirigida desde un centro.

La proeza de conseguir que la organización económica en general se parezca al capitalismo competitivo de la Inglaterra del siglo XIX se realiza por medio de la clasificación de otros sistemas económicos como formas de subordinación de la economía a los objetivos militares. La esclavitud y la servidumbre, en cuanto «instituciones industriales», tienen raíces militares[95(ref)]. El socialismo y el comunismo también tienen una base bélica: «En las primeras sociedades, que eran predominantemente guerreras, existieron formas comunistas de organización y […] en la época actual los proyectos comunistas tienen su principal origen y se ven más favorecidos en las sociedades más guerreras»[96(ref)].

Al menos hasta 1850, aproximadamente, se consideraba que el sentido general de la evolución era el de una actividad económica decrecientemente bélica y crecientemente pacífica. Por regla general las instituciones políticas tenían su origen en la organización para la guerra. Ahora, sin embargo, ya se habían recogido todos los beneficios que la guerra podía ofrecer a la evolución. «De la guerra ya se ha conseguido todo lo que podía dar. El poblamiento de la tierra por las razas más poderosas e inteligentes es un bien en gran medida conseguido; y lo que queda por hacer no exige otro instrumento que la pacífica presión de una civilización industrial en expansión sobre un barbarismo que lentamente desaparece»[97].

Un sistema político adaptado a una sociedad industrial, en la que son predominantes las actividades económicas, es un sistema político con funciones muy limitadas. Como la organización económica es por naturaleza individualista y de carácter mercantil, la decadencia de las actividades militares y el incremento de las económicas significa que hay menos necesidad de una acción social consciente y de una organización concertada. La diferenciación de funciones por evolución ha privado al Estado de un creciente número de actividades, asumidas ahora por las asociaciones voluntarias de la sociedad civil. El Estado spenceriano, como su predecesor lockeano, tiene como principal función el mantenimiento de la seguridad de la vida y la propiedad, aunque no se

inclina ante los dictados de un derecho natural que fije los límites intrínsecos del gobierno político, sino que se adapta a un tipo evolucionado de sociedad. En ambos casos se trata, en realidad, de un Estado coherente con el capitalismo competitivo[98(ref)]. En sociología, sin embargo, este resultado de la revolución burguesa —cualquiera que fuese el nombre con el que se conociese— se entendía expresamente como el determinante central de la política. En la Inglaterra de Spencer, como en la Francia de Comte y Saint-Simon, sociedad industrial y clases industriales (burguesía y clase obrera) eran términos enérgicos dirigidos expresamente contra la vieja aristocracia y el orden social por ella representado, contra la que Bentham llamó en una ocasión «la Inglaterra dominada por sacerdotes, abogados, propietarios y soldados», contra la Inglaterra Tory[99(ref)].

A pesar de su insistencia en el intercambio, Spencer también pudo presentar en algunos casos la organización empresarial y las asociaciones económicas como modelos de gobierno. «Las asociaciones de obreros y las contra-asociaciones de empresarios nos muestran, en no menor medida que las sociedades políticas y las ligas para promover esta o aquella agitación, el modo de gobierno representativo, que caracteriza también a todas las sociedades anónimas dedicadas a la minería, la banca, el tendido de la red ferroviaria u otras empresas comerciales»[100(ref)].

La organización económica como modelo directo de la organización política fue una concepción desconocida incluso para John Millar, a pesar de su determinismo económico[101(ref)]. Para Burke, un *Whig* con fuertes y reprimidas inclinaciones jacobeas, la idea habría sido abominable: «El Estado no debe considerarse como si no fuera sino una sociedad para el comercio de pimienta y café, calicó o tabaco, o cualquier otro asunto de tan poca monta»[102(ref)]. En este párrafo, Burke intentaba subrayar el carácter obligatorio de la organización social, pero los sociólogos descubrían ahora que la nueva economía comercial creaba por sí sola nuevas obligaciones sociales.

En la Italia renacentista, Maquiavelo, desde otro mundo, había escrito: «Un príncipe prudente no tiene, pues, otra meta ni otro interés, ni adopta como profesión otra cosa que la guerra y sus leyes y disciplinas»[103(ref)].

La ciencia como luz que guía la política no es una idea nueva en la tradición de la teoría política. Ya está presente en Hobbes e incluso puede vislumbrarse en Maquiavelo. Lo nuevo es la visión de los científicos como los verdaderos

dirigentes espirituales de la sociedad que se encuentra en los planes de Saint-Simon y Comte. Aunque la English Royal Society y la Academie des Sciences francesa se habían fundado en fecha tan temprana como el siglo XVII, tales ideas eran impensables —al menos públicamente— en la era de las guerras de religión. La nueva concepción fue desarrollada en primer lugar por Condorcet durante la revolución francesa, durante la época en que se fundaron en Francia instituciones como la Ecole Polytechnique, la Ecole Normale Supérieure y el Institut.

2. *Las nuevas relaciones sociales*

La nueva sociedad, que los primeros sociólogos creían que determinaba necesariamente al sistema político, era sobre todo una sociedad en la que la gente *hacía* algo distinto a lo que había hecho en el pasado, en la que las actividades económicas habían sustituido a la guerra como preocupación dominante. Otra forma de interpretar la nueva sociedad era, sin embargo, subrayar que la gente se *relacionaba entre sí* de un modo nuevo. En esto era en lo que pensaba Tocqueville cuando, en su *Democracia en América*, abogó por una nueva ciencia política. Las relaciones sociales, aristocráticas y burguesas, y no las actividades, constituían aquí el núcleo de la diferenciación.

El concepto clave en Tocqueville es el *état social*, traducido normalmente como «condición social». «La condición social es usualmente resultado de las circunstancias, a veces de las leyes y de forma más frecuente todavía de ambas causas juntas; pero una vez consolidada debe ser considerada como fuente de casi todas las leyes, costumbres e ideas que regulan la conducta de las naciones: todo lo que no produce, lo modifica. Por consiguiente, si queremos familiarizarnos con la legislación y las costumbres de una nación, debemos comenzar por el estudio de su condición social»[104(ref)]. La expresión «condición social» se refiere aquí a la dimensión de igualdad/desigualdad de una sociedad, que a veces se expresa por sus características democráticas/aristocráticas. La condición social comprende toda una serie de aspectos: renta y riqueza, movilidad social, estatus legal, educación, matrimonios mixtos y relaciones sociales[105(ref)]. El proceso de evolución y cambio social al que el concepto de Tocqueville dirige la atención es la revolución igualitaria y democrática. Más concretamente, el marqués de

Tocqueville presentó de forma explícita este proceso como la decadencia de la aristocracia y el auge de los plebeyos. Era una evolución inexorable, predeterminada: «El desarrollo gradual del principio de igualdad es, por tanto, un hecho providencial. Tiene todas las características fundamentales de tales hechos: es universal, es duradero, elude continuamente todas las interferencias humanas, y todos los acontecimientos y todos los hombres contribuyen a su progreso»[106(ref)].

El hecho básico de la sociedad americana era su condición social democrática, cuyos aspectos, implicaciones y consecuencias estudió Tocqueville en su libro[107]. El hecho básico de la revolución francesa, cuyos antecedentes históricos analizó Tocqueville en la segunda de sus dos obras principales, era la supresión del feudalismo y la creación de un orden social y político «basado en el concepto de la igualdad de todos los hombres»[108(ref)]. La causa básica de la revolución fue una mezcla explosiva de igualdad y desigualdad crecientes. La nobleza francesa se había empobrecido de forma continua mientras los plebeyos prosperaban económicamente, mejorando su educación y estilo de vida, de tal modo que había tenido lugar un proceso gradual de igualación. Al mismo tiempo, sin embargo, la nobleza se había vuelto socialmente más excluyente en otros aspectos: mantenía pautas de matrimonio semejantes a las castas, monopolizaba cada vez más las posiciones administrativas más altas, gozaba de exenciones fiscales todavía mayores. Además, la nobleza no vivía, por regla general, en el campo, en contacto con el campesinado y con la posibilidad de dirigirlo. Por otra parte, la monarquía absoluta, centralizada y demasiado hinchada en su vértice, no ofrecía instituciones para la colaboración de clase.

El problema central de la política moderna es, según Tocqueville, cómo regular y frenar la presión irresistible de la revolución democrática. Y esto sólo puede lograrse por medio de la creación de nuevas instituciones que asuman el papel de la difunta aristocracia al garantizar lealtades específicas entre las masas y el Estado[109(ref)].

Tocqueville no fue el único entre sus contemporáneos que descubrió el papel determinante del orden social por debajo de la letra de las constituciones, leyes y decretos. Es muy significativo que los intentos de elaborar una historia de la sociología hayan mostrado un gran interés en relacionar a los primeros sociólogos con los filósofos de la reacción —lo que, como hemos visto, es un grave error— y generalmente hayan olvidado otras corrientes del desarrollo del

pensamiento de las que forma parte la sociología. En este sentido, la línea más importante de evolución paralela es la historiografía francesa.

Pocos autores han hablado del enorme efecto de la revolución sobre los historiadores con tanta elocuencia como Augustine Thierry, predecesor de Comte como secretario de Saint-Simon: «Entre nosotros, hijos del siglo XIX, no hay nadie que no sepa más de rebeliones y conquistas, del desmembramiento de imperios, de la caída y restauración de monarquías, de revolución popular y de las consiguientes reacciones, de lo que sabían Velly, Mably e incluso el mismo Voltaire»[110(ref)]. Así «los acontecimientos de los últimos cincuenta años, acontecimientos de los que hasta ahora no se había oído hablar, nos han enseñado a comprender las revoluciones de la Edad Media, a percibir el espíritu detrás de la letra del cronista, a sacar de los escritos de los benedictinos lo que aquellos hombres sabios nunca vieron, o vieron sólo parcialmente, sin imaginar su importancia. Carecían de la comprensión y el sentido de las grandes transformaciones sociales. Habían estudiado con curiosidad las leyes, los actos públicos, las fórmulas jurídicas, los contratos privados, etc. […], pero el sentido político, todo lo que está vivo tras la letra muerta, la percepción de la sociedad y de sus diversos elementos, sean jóvenes o viejos, sean bárbaros o civilizados, se les escapaba […] Nosotros hemos adquirido esa percepción por medio de nuestra experiencia y se la debemos a los cambios prodigiosos en el poder y en la sociedad que han tenido lugar ante nosotros»[111(ref)].

La determinación social de la política fue también una tesis del coetáneo de Tocqueville y colega político suyo en la monarquía de Julio. Guizot, el liberal más conservador, uno de los historiadores franceses más destacados de su tiempo: «El orden político es necesariamente expresión y reflejo del orden social»[112(ref)]. En su *Histoire de la civilization en France* los conceptos analíticos clave de Guizot son los de *état social* y *état intellectual*.

Para Guizot, como Tocqueville, la «condición social» se desarrolla a través de una lucha entre las *clases*. «La lucha de las diversas clases de nuestra sociedad ha llenado nuestra historia», descubrió Guizot en su estudio *De la démocratie en France*, aunque afirmara que la revolución había llevado la lucha de clases a su punto final y creado la armonía social[113(ref)]. Tocqueville fue más perspicaz: «Vista en su conjunto y desde lejos, nuestra historia de 1789 a 1830 aparece como cuarenta y un años de lucha a muerte entre el Antiguo Régimen con sus tradiciones, sus recuerdos, sus esperanzas y sus hombres (esto es, los

aristócratas) y la nueva Francia dirigida por la clase media»[114(ref)]. Tocqueville se apartó de Guizot (que había dicho que la revolución de febrero había sido un accidente) y subrayó la importancia de la revolución industrial, la aparición de la clase obrera y la lucha de ésta contra la burguesía que había conquistado un poder decisivo en 1830[115(ref)]. A diferencia de Marx, ni Guizot ni Tocqueville basaron su concepto de clase en una teoría socioeconómica elaborada[116]. Sin embargo, y con un vago sentido común, ambos percibieron el fundamento económico de las clases sociales: la aristocracia terrateniente, la burguesía poseedora de capital, el campesinado, la clase obrera industrial. Naturalmente, la visión clasista de la política no se limitaba a los sociólogos y a los historiadores (políticos). En la Francia posrevolucionaria estaba muy extendida y se encuentra en forma muy difusa en todas las novelas de Balzac y Stendhal. *Les paysans* y *Le cabinet des antiques*, del primero, y *Le rouge et le noir*, del segundo, pueden considerarse como parte esencial en la aparición de un nuevo discurso sobre la sociedad.

La historia del derecho introdujo otra forma de iluminar las diferentes relaciones entre los hombres en las diversas sociedades que también habría de ser importante en el desarrollo de la sociología. En este contexto tiene una especial importancia la obra de *sir* Henry Maine, *Ancient law.* Este libro, escrito en 1861, es el origen de una de las principales dicotomías del análisis sociológico, la que se da entre las relaciones sociales basadas en el estatus o en el contrato. Para Maine, la historia era sobre todo la historia de la decreciente importancia del parentesco. En una «sorprendente y […] completa» revolución, el parentesco había sido sustituido como base de la acción política por algún otro principio, «como, por ejemplo, el de la *contigüidad local*»[117(ref)]. Resumiendo el desarrollo del derecho de gentes, y los cambios sociales que indicaba, Maine afirmó: «El movimiento de las sociedades progresivas ha sido uniforme en un sentido. A lo largo de todo su curso se ha distinguido por la disolución gradual de la dependencia familiar, y el crecimiento de la obligación individual ha ocupado su puesto»[118(ref)]. «Si utilizamos la palabra estatus […] para significar únicamente las condiciones personales, y evitamos aplicarlas a condiciones tales como las causas inmediatas o remotas de acuerdo, hemos de decir que el movimiento de las sociedades progresivas ha sido hasta ahora un movimiento del *estatus al contrato*»[119(ref)].

Maine entendía por sociedades progresivas, que según él constituían una

excepción entre las sociedades humanas, aproximadamente a las de la Europa occidental[120(ref)], y el desarrollo legal que estudió fue sobre todo el del derecho romano. El desarrollo legal era, a su vez, una adaptación más o menos lenta al progreso social, cuya punta de lanza parecía ser la «civilización material», o «la actividad del hombre en el descubrimiento, la invención y la manipulación de la riqueza acumulada»[121(ref)].

Spencer aplicó la distinción de Maine a sus propias categorías de sociedad militante e industrial. Tönnies, en el prefacio a la primera edición de su *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), menciona a Maine como uno de los tres autores que más habían influido en sus teorías. (Los otros dos eran Otto Gierke, otro historiador del derecho, y Karl Marx[122(ref)].) El libro de Tönnies, que tuvo una enorme influencia, y del que puede decirse que fue la primera obra importante de la sociología clásica, trata de las relaciones sociales, pero las fuertes inclinaciones románticas de Tönnies le llevaron a conferir a sus categorías sociales una connotación distinta a las del liberal inglés Maine. El calor y la armonía de la familia y la aldea *Gemeinschaft* contrastan favorablemente con el egoísmo calculador de la formal *Gesellschaft*. Tönnies afirma que el Estado «sólo puede explicarse adecuadamente a partir del subyacente contraste con la *Gemeinschaft* del pueblo»[123(ref)].

La división del trabajo social de Durkheim es también, en algunos aspectos importantes, un estudio de la ley, que diferencia los sistemas legales según predominen en ellos las sanciones represivas o restitutivas. Durkheim estaba más interesado, sin embargo, en explicar las diferencias entre los sistemas legales refiriéndolos a dos tipos diferentes de solidaridad social: la mecánica, basada en los sentimientos y las creencias comunes de una población indeferenciada; y la orgánica y contractual, que se deriva de la interdependencia creada por una amplia división del trabajo[124(ref)]. (En un siglo de metáforas biológicas, la inversión que introduce Durkheim en el uso de las palabras «mecánica» y «orgánica» expresa su inversión de la evaluación de Tönnies[125].) Desde este punto de vista, Durkheim criticó a Maine por derivar el sistema de sanciones represivas de la frecuencia de la violencia en esas sociedades, explicación que estaba de acuerdo con la distinción de las sociedades, sobre la base de su actividad predominante, efectuada por Saint-Simon, Comte y Spencer[126(ref)].

Los criterios de las actividades y relaciones sociales dominantes produjeron de hecho unas conceptualizaciones entrelazadas de la sociedad. El papel de las

clases y de su lucha en la aparición de la sociedad industrial y científica era evidente para Comte y Saint-Simon, a ninguno de los cuales importó mucho, por otra parte, el aspecto igualitario de la evolución social. Spencer, al especificar el sentido de sus sociedades militante e industrial, lo hizo sobre todo según los modos de cooperación social, razón por la que pudo hacer amplio uso de Maine. Tocqueville, por el contrario, subrayó que la democracia era disfuncional para las ambiciones militares, pero sostuvo que era el gobierno mejor adaptado a la concentración de las actividades de los hombres en «la promoción del bienestar general» (literalmente «en las necesidades de la vida material»)[127(ref)].

En relación con el conjunto de la tradición de derecho natural de la teoría política de los siglos XVII y XVIII, la distinción de Maine entre estatus y contrato constituye una ruptura. El contrato ya no es un instrumento lógico para legitimar el establecimiento de la sociedad como tal y para justificar la existencia del gobierno, sino un concepto que designa a uno de los dos modelos empíricos de relaciones sociales. Maine criticó con dureza a los teóricos del contrato social, especialmente a Rousseau y a los abogados franceses del siglo XVIII en general, por ignorar el método histórico[128(ref)]. El campo en el que rastreó el movimiento del estatus al contrato —la posición de los esclavos, las mujeres y los niños— recuerda la obra de Millar, cuyo tratamiento era menos legalista, pero también menos riguroso. Millar, sin embargo, no es mencionado en la obra de Maine. Un reciente biógrafo ha formulado la importancia general de la teoría de Maine de la siguiente manera: «Al exponer esta teoría, Maine ofreció, quizá más que ningún otro autor de su generación, una autorizada justificación legal y el espíritu académico rector de la actitud empresarial»[129(ref)].

La idea de que existía un orden social gravitando sobre el orden político no era desconocida en la tradición de la filosofía política. Maquiavelo, por ejemplo, había hablado del «pueblo y los ricos», que pueden servir de ayuda al poder del príncipe o derrocarlo, y había comentado que «en todas las ciudades existen estos dos partidos opuestos»[130(ref)]. Sin embargo, Maquiavelo no consideró esta oposición como la base de la política. La visión sociológica arrojó luz sobre nuevos mecanismos mediante los que las sociedades se mantenían en el tiempo y en el espacio, y que no habían imaginado los grandes teóricos políticos.

En la perspectiva de Tocqueville sólo había existido un único proceso de evolución social y una continua constelación de fuerzas sociales opuestas durante los diferentes regímenes políticos de 1789 a 1830. Para Hobbes, por el

contrario, la sociedad como tal se disolvía, y los individuos retomaban al estado de naturaleza cuando el soberano sufría la derrota final. «Finalmente, cuando en una guerra (extranjera o intestina) los enemigos consiguen la victoria final; de tal modo que (al no mantenerse durante más tiempo en el campo las fuerzas de la república) no hay protección para los súbditos en su lealtad; entonces la república se disuelve y cada hombre queda en libertad de protegerse a sí mismo en la forma que su propia discreción le indique»[131(ref)].

Tocqueville señaló con frecuencia y acierto que en América la república democrática se asentaba sobre un país rico y extenso. Para Montesquieu esto era imposible. Una república sólo podía ser pequeña y relativamente pobre. Un país moderadamente extenso exigía una monarquía, y un país grande sólo podía mantenerse unido por medio de un gobierno despótico. «Un gran imperio supone una autoridad despótica en la persona que gobierna. Es necesario que la rapidez de las resoluciones del príncipe supla la distancia de los lugares a los que se envían; que el temor (principio del gobierno despótico) impida la negligencia de los gobernadores o magistrados distantes; que la ley proceda de una sola persona y cambie continuamente de acuerdo con los accidentes que se multiplican necesariamente en un Estado de proporción a su extensión»[132(ref)].

3. *La cultura nacional: el* Volksgeist

Las contribuciones francesa e inglesa a la nueva ciencia de la política apuntaban todas de forma explícita a una nueva realidad social que necesariamente afectaba al sistema de gobierno, y expresaban directamente la reivindicación del poder político por una nueva sociedad y una nueva clase social.

Sin embargo, en la Alemania económicamente subdesarrollada, la derrota del *ancien régime* —con la destrucción del obsoleto Sacro Imperio Romano y sus 300 principados más o menos feudales, por las fuerzas armadas de la revolución francesa— no liberó ninguna fuerza industrial o democrática importante. La servidumbre directa fue abolida, pero por lo demás los cambios políticos de la Alemania posrevolucionaria se concentraron, por lo general, en los aspectos jurídico-administrativos del aparato de Estado. Las correspondientes teorías políticas en el seno del pensamiento progresista alemán fueron la idea kantiana del *Rechtsstaat* y la idea hegeliana de la monarquía prusiana posfeudal regida por un sentido burocrático del deber.[133(ref)]

Con todo, el impacto de la revolución francesa en Alemania puso de manifiesto una realidad social que, aunque ciertamente no era nueva —para muchos, su antigüedad era precisamente su aspecto más importante— había quedado oculta, sin embargo, bajo la pesada costra del poder principesco y clerical. Esta realidad era la cultura nacional, el *Volksgeist*, expresada en la lengua, las canciones populares, el folklore, en todas las costumbres y tradiciones de un pueblo. Con las estructuras jurídico-políticas del pequeño absolutismo desmoronándose y sin ninguna nueva y poderosa fuerza social preparada para sustituirlas, la cultura nacional adquirió una importancia de primer orden para la reconstrucción social.

El descubrimiento del espíritu nacional no fue un hallazgo de la sociología alemana, que apenas existía en esa época, pero el enfoque en la determinación cultural que presagiaba tuvo una importancia fundamental para el establecimiento de la sociología y su posterior desarrollo. Esta importancia radica en su contribución a la formación de una concreta tradición de pensamiento, la del idealismo alemán, más que en una línea directa de influencia. En esta tradición idealista, y por lo que se refiere a las teorías del espíritu nacional y de la determinación cultural de la política —la política como expresión de una cultura particular— hay dos elementos importantes, uno romántico y otro hegeliano.

El romanticismo alemán no contenía ninguna tendencia autoconscientemente sociológica. Sin embargo, se le ha presentado como *el* origen de la sociología, en una teoría de la sociología que se ha desarrollado con una referencia especial a los clásicos alemanes, Simmel, Tönnies y Weber. La teoría en cuestión fue expuesta por el historiador alemán conservador Georg von Below, en una pugna académica que tuvo lugar hacia 1920 en torno al establecimiento de la sociología como disciplina universitaria en Alemania. «Lo que más adelante se presenta como "sociología" no es, en sus elementos utilizables, nada más que una continuación de estos viejos estudios románticos»[134(ref)].

En buena medida, Von Below trataba de construir, por lo visto, su propio eje panalemán, deseando proporcionar a los estudios sociales una genealogía alemana y conservadora contra las pretensiones del positivismo alemán e incluso del marxismo[135(ref)]. Por otra parte, Below tenía una idea exacta de lo que entendía por contribución romántica[136], y esa contribución fue señalada también por otros autores desde puntos de vista muy diferentes[137(ref)]. Los

nombres citados por Below son los de Savigny, Eichhorn, los hermanos Grimm, Ranke y Niebuhr; dos juristas e historiadores del derecho, dos filólogos y pioneros en el estudio de los cuentos populares, y dos historiadores, todos ellos de comienzos del siglo XIX[138(ref)]. Su contribución común fue, sobre todo, su insistencia en el *Volksgeist* como determinante cultural de la historia, la política y la legislación y la importancia central que dieron a las relaciones colectivas entre los hombres.

Von Below estaba contra el establecimiento de la sociología como materia universitaria específica y se opuso de forma especial a la propuesta del secretario liberal de educación superior en el Ministerio de Cultura de Prusia, Becker, para establecer la sociología como base de una amplia «síntesis» cultural. Below tenía, sin embargo, un respeto considerable hacia la sociología formal de Simmel como subdisciplina de la filosofía, y hacia la sociología de Tönnies y de Weber. Below creía que los pensamientos más fecundos de estas sociologías tenían un origen romántico[139].

La figura central de este grupo de contribuciones románticas a la ciencia social fue probablemente Friedrich Carl von Savigny, portavoz de la Escuela Histórica del Derecho, si se deja aparte al joven Ranke, cuyo superior influjo se produciría después y sería más específicamente historiográfico[140(ref)]. Como todos los intelectuales alemanes, Savigny quedó profundamente afectado por la desintegración del Sacro Imperio Romano, cuerpo político irremediablemente perdido, «sepulcro blanqueado», como le llamó Savigny. La tarea a realizar era la regeneración espiritual, única base posible para una nueva sociedad[141(ref)].

Savigny, al igual que los sociólogos franceses e ingleses, fue un crítico incisivo del derecho natural y de las teorías del contrato social, de la legislación voluntarista y de la ambiciosa elaboración de constituciones, e insistió en que «la conciencia común de un pueblo es la sede específica del derecho»[142(ref)]. El derecho, junto con la lengua, la costumbre y la tradición constituye una totalidad única. «Estos fenómenos no tienen una existencia separada, sino que son facultades y tendencias particulares de un pueblo individual, unidas inseparablemente en su naturaleza, y que sólo ante nuestra vista adoptan la apariencia de atributos distintos. Lo que los une en un todo es la convicción común del pueblo, la conciencia afín de una necesidad interior, que excluye toda noción de un origen accidental y fortuito»[143(ref)]. Concebido de esta forma, el derecho «se desarrolla primero por la costumbre y la fe popular y después por la

jurisprudencia; por consiguiente, y en todas partes, por medio de poderes internos que actúan silenciosamente y no por la voluntad arbitraria de un legislador»[144(ref)]. Las leyes y constituciones son una parte de una concreta comunidad cultural que se transmite históricamente. La política es una expresión de esta comunidad: «llamamos […] elemento político a la conexión del derecho con la existencia general del pueblo; y elemento técnico a la existencia científica y diferenciada del derecho»[145(ref)].

Savigny comparó expresamente al derecho con el idioma[146(ref)], lo que indica la influencia de otro notable pensador alemán, Johann Gottfried Herder[147]. En las últimas tres décadas del siglo XVIII, y antes de la revolución francesa, Herder había desarrollado la idea de una comunidad *Volk*, caracterizada sobre todo por una lengua común, como base necesaria de la actividad política, y la de un solo *Volksgeist* para cada pueblo, que se manifestaba en toda época histórica en una específica *Kultur*[148].

Herder fue un intelectual burgués y progresista en una Alemania regida por déspotas, cuya «ilustración» quizá era, sobre todo, admiración por una cultura distinta a la de sus propios súbditos, siervos en su mayor parte, y a quienes en ocasiones vendían como mercenarios al mejor postor[149(ref)]. Herder expuso sus ideas sobre el *Volk*, su lengua y su cultura, en un país en el que los príncipes ponían a sus castillos nombres como *Sans Souci o La Solitude*, un país regido por «nobles y cortesanos afrancesados», y que pudo fundar, en Berlín, la *Academie des sciences et des Belles Lettres de Prussie*[150(ref)].

Herder constituye un puente entre la Ilustración y el romanticismo. La concepción de la sociedad de Herder —nunca presentada de forma muy sistemática, y con esa mezcla explosiva de tendencias positivistas e idealistas— tuvo una gran influencia precisamente entre los románticos, después de que la revolución francesa y Napoleón hubieran aplastado la estructura política de la vieja Alemania. Debido a la debilidad de la burguesía alemana, esos elementos se insertaron entonces en un contexto mucho más conservador, con fuertes tendencias místicas e irracionalistas[151]. Herder fue esencialmente un intelectual de las letras, pastor y amigo de Goethe, que dio lo mejor de sí como escritor sobre los orígenes del lenguaje y como uno de los primeros recopiladores y estudiosos de las canciones populares. Herder y los románticos tendían a una sublimación cultural de la política —una disolución de las cuestiones políticas en los problemas culturales— en vez de estudiar las relaciones concretas entre la

cultura y la política. Un ejemplo de esta tendencia es el famoso tema polémico de Savigny de que la «jurisprudencia orgánica» estaba todavía demasiado inmadura para posibilitar la creación de un nuevo código legislativo para la nueva Alemania[152].

Savigny, Eichhorn y Gustav Hugo, de la Escuela Histórica, parecen haber sido historiadores concienzudos del derecho romano[153(ref)], pero en sus teorías el *Volksgeist* se mantiene como un fenómeno esencialmente místico, que es posible captar por la intuición y no por una investigación empírica sistemática. «El derecho no es el producto de la voluntad arbitraria de los miembros individuales de una nación, pues las voluntades de los individuos quizá puedan, por casualidad, elegir el mismo derecho, pero lo más probable es que elijan algo mucho más pluriforme. Es, por el contrario, el espíritu del pueblo, activo por igual en todos sus miembros, el que produce el derecho positivo, de tal forma que, no por contingencia, sino por necesidad, este derecho es uno e idéntico para la conciencia de todos los individuos»[154(ref)]. Esta fue la razón por la que Tönnies, por ejemplo, rechazó el legado romántico, prefiriendo la herencia más racionalista de Hegel[155(ref)]. Max Weber, por su parte, rompió con la tendencia intuicionista de la escuela historicista, mucho más articulada, de su tiempo[156(ref)].

El concepto de *Volksgeist* figura también desde muy pronto en el pensamiento de Hegel. Bajo la influencia de Herder y Montesquieu puede encontrársele antes de la aparición de la filosofía hegeliana propiamente dicha, por ejemplo, en su ensayo «La religión es una», que data de 1793: «El espíritu del pueblo [es] su historia, el nivel de su libertad política. [Estas cosas] no pueden tratarse por separado ni en lo que respecta a su influencia mutua, ni en su caracterización [cada una por sí], sino que están entrelazadas por un único vínculo […]. Formar el carácter moral del hombre individual es asunto de la religión privada, de la enseñanza de los padres, del esfuerzo personal, de las circunstancias particulares; formar el espíritu del pueblo es, en parte, asunto de la religión popular y, en parte, de las relaciones políticas»[157].

En la filosofía política de Hegel, el *Volksgeist* es un concepto inserto en un vasto sistema metafísico; es parte de una concepción del mundo y de su historia como una realidad espiritual en la que el espíritu se realiza y se hace consciente de sí en el mismo proceso. El concepto de *Volksgeist* está directamente subordinado a las manifestaciones concretas del espíritu del mundo, «en tomo a

[cuyo] trono [los *Volksgeister*] están en pie como ejecutores de su actualización y como signos y ornamentos de su grandeza»[158]. El Estado es una expresión del espíritu del pueblo y su autoconciencia, una manifestación de las costumbres (*Sittlichkeit*) y la conciencia de una nación[159(ref)].

En la concepción de Hegel, sin embargo, los pueblos no están separados, cada uno de ellos en su propia y particular unicidad. Al contrario, los pueblos y sus espíritus están unidos en la cadena de la historia mundial. En cada etapa del desarrollo del espíritu del mundo, un pueblo diferente es el agente del proceso histórico y se convierte en una «nación histórica mundial»[160(ref)]. La historia es el desarrollo de la razón; los *Volksgeister* constituyen diferentes momentos de ese desarrollo, pero lo que a Hegel interesa captar es el despliegue de la razón y no el despliegue del espíritu de un pueblo concreto[161(ref)]. Una metafísica racionalista sustituye al empirismo intuicionista de los románticos, lo que permite a Hegel construir una crítica racionalista del desarrollo histórico, distiguiendo el «*origen en las circunstancias externas*» del «*origen en el concepto*». El resultado es que Hegel puede combinar una visión histórica del derecho —como algo determinado por el desarrollo del carácter nacional de un pueblo— con criterios formales y racionalistas del derecho válido[162(ref)]. Si los románticos destronaron la razón del derecho natural en favor de la tradición empírica, la filosofía de Hegel representa una historización de la razón, pero en ambos casos se considera a la sociedad como una totalidad cultural que expresa la conciencia colectiva de un pueblo particular.

Montesquieu ejerció un gran impacto en los intelectuales alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX, como entre los pensadores de otros países. Hegel le tuvo en alta estima, y en su *Filosofía del derecho* escribió que Montesquieu «proclamó la verdadera visión histórica, la posición auténticamente filosófica, esto es, que es preciso tratar a la legislación, tanto en sus provisiones generales como en las particulares, no como algo aislado y abstracto, sino como un momento subordinado en un todo, interconectado con los otros rasgos que conforman el carácter de una nación y de una época»[163(ref)].

En realidad, el término *esprit de nation* puede encontrarse ya, aunque de forma apenas visible, en Montesquieu[164(ref)]. Esencialmente, sin embargo, la idea alemana del *Volksgeist* es una idea nueva, que forma parte de un nuevo sistema conceptual. Es preciso recordar que en la teoría de Montesquieu los conceptos básicos son las formas de gobierno (republicano, monárquico,

despótico) y los correspondientes «principios» o «pasiones humanas» (virtud, honor, temor). Montesquieu analiza, pues, los diversos factores que afectan a las tendencias de los diferentes pueblos hacia esos principios. Este esquema fue transformado en la tradición historicista alemana, romántica y hegeliana, por medio de la introducción de algunas ideas fundamentalmente nuevas. En primer lugar, la tradición alemana introdujo un *sujeto*: el espíritu del pueblo en lugar del espíritu de las leyes. En segundo término, la tradición alemana realizó una *purificación idealista* del concepto de espíritu. El «espíritu» de Montesquieu, tal como se expresaba en las leyes, no era una entidad muy espiritual. En realidad, era aproximadamente sinónimo de «contexto determinante o relevante». El espíritu de la ley consiste en las relaciones que las leyes mantienen con los diversos factores que afectan a la legislación, desde el clima hasta el «principio» de gobierno[165]. El *Volksgeist*, por el contrario, se traduce exactamente por «espíritu del pueblo». Tercero, la tradición alemana insertó un proceso histórico, el lento movimiento del *Volk* romántico o la dialéctica del Espíritu del Mundo. Montesquieu intentó encontrar la conexión entre las leyes del hombre y otros fenómenos, sociales o físicos, pero se centró en la conexión espacial, y en el núcleo de su teoría no hay ninguna dimensión temporal[166].

De estas nuevas nociones, la de sujeto es la que ocupa el primer plano en la tradición romántica, mientras que en el sistema hegeliano el proceso dialéctico eclipsa al nebuloso sujeto último, la idea[167(ref)]. Estas ideas reflejan, no en menor grado que las de la primera sociología, la explosión del universo de la filosofía política clásica provocada por la revolución burguesa.

III. LA POLÍTICA BURGUESA EN LA ERA DEL IMPERIALISMO: EL POSITIVISMO ENCUENTRA A LAS MASAS

Los pioneros de la sociología, a pesar de que no dejaron de percatarse de los conflictos entre la vieja y la nueva sociedad, y de los que tenían lugar dentro de la nueva sociedad, creían que la sociedad y la política constituían básicamente una unidad, que eran entidades cooperativas antes que antagónicas. La sociedad se componía de la organización o cooperación productora e intelectual, el intercambio mutuo, las relaciones igualitarias o contractuales, las manifestaciones de una común cultura nacional. La política se refería

principalmente a la administración. El posterior desarrollo del capitalismo derrumbó estas hipótesis. La sociedad burguesa mostró nuevas contradicciones económicas y sociales. Se puso de manifiesto que el sistema político burgués no consistía en la administración de las cosas sino en el ejercicio de nuevas formas de coacción sobre los hombres, y la política después de la revolución burguesa entrañó, por consiguiente, nuevas luchas por el poder. La subsiguiente evolución del capitalismo produjo entonces dos tendencias en el desarrollo de la sociología. La primera, que finalmente produciría las mejores obras de la sociología clásica, se centraba en los problemas sociales planteados por una economía capitalista madura. De ella trataremos en el capítulo siguiente. La segunda continuaba centrándose, como los primeros sociólogos, en la teoría social de la política, pero en la era posliberal del imperialismo eso habría de significar una teoría social del gobierno y la opresión de la minoría. La vida política se consideraba ahora como parte de un proceso social universalmente antagónico y explotador, y determinada por él.

Cuatro autores formaron el núcleo de este grupo: el austríaco Ludwig Gumplowicz, profesor de derecho administrativo en Graz; Gaetano Mosca, profesor italiano de derecho constitucional, teórico de la política y político conservador; Vilfredo Pareto, a quien ya hemos encontrado como uno de los más destacados representantes de la economía marginalista «pura»; y Robert Michels, que al no poder continuar su carrera académica en Alemania, por ser entonces socialdemócrata, se hizo italiano y acabó como favorito personal de Mussolini y profesor en la militante universidad fascista de Perugia. Todos procedían de familias ricas, burguesas o (como en el caso de Pareto) aristocráticas. Todos tenían mucho en común, aunque no todos interactuaran como grupo. El vínculo entre ellos fue Mosca, muy influido por Gumplowicz, a quien el biógrafo intelectual de Mosca consideraba como su «profesor»[168(ref)]. En mayor o menor medida, Mosca influyó en Pareto y fue una especie de maestro intelectual de Michels. Michels creía que formaban un grupo con una tendencia sociológica específica[169(ref)]. Con la parcial excepción de Mosca, todos fueron defensores declarados de la sociología.

Sus obras pertenecen a un período muy definido: finales del siglo XIX y principios del XX, es decir, al primer período del imperialismo moderno. La primera obra de Gumplowicz, *Rasse und Staat* (Raza y Estado), apareció en 1875, y su *magnum o pus, Der Rassenkampf* (La lucha racial), en 1883, mientras

que la contribución más importante de Michels, *Los partidos políticos*, se publicó en 1911. En el entretanto Mosca y Pareto habían desarrollado sus teorías políticas de las élites. El modo más sucinto de presentar la común experiencia histórica de estos autores podría expresarse diciendo que en sus obras *el positivismo encuentra a las masas* o, más exactamente, al movimiento obrero.

Esta formulación implica el rechazo de la tesis expuesta por Stuart Hughes en su magnífica historia intelectual del pensamiento europeo de 1890 a 1930, *Consciousness and society.* De estos cuatro autores, Hughes se refiere a Pareto, Mosca y Michels, pero su panorama es mucho más amplio. Debido a su amplitud, y quizá también a cierto sesgo idealista e intelectualista, Hughes pierde de vista una tendencia muy importante en el pensamiento social de este período, subsumiéndola en otra cuyo exacto contenido no puede evaluarse aquí. La tesis principal de Hughes es que en la década de 1890 se produjo una decisiva revolución intelectual, cuyo aspecto más importante fue una nueva visión de la conciencia gracias al descubrimiento de las motivaciones inconscientes y parcialmente conscientes.

Así planteada, esta tesis parece convincente, ya que apunta a Freud y al psicoanálisis, a las nuevas preocupaciones de la época por el mito y la ideología. Lo que resulta más cuestionable, sin embargo, es la descripción que Hughes hace de esta revolución como una «rebelión contra el positivismo»[170(ref)]. Hughes emplea el término «positivismo», en un sentido amplio y vago, para definir «toda tendencia al estudio de la conducta humana según los análisis tomados de la ciencia natural»[171(ref)]. En opinión de Hughes, los críticos del marxismo formaban parte de esta rebelión: el marxismo era considerado por ellos «básicamente como una forma aberrante y particularmente insidiosa del culto imperante al positivismo»[172(ref)].

Por lo que se refiere a la sociología, la tesis de Hughes no es válida, a pesar de, o quizá debido a, su acuerdo y dependencia respecto a la *Estructura de la acción social*, de Parsons[173(ref)]. Esta obra comparte, de la forma más absoluta, la concentración de Hughes en el pensamiento puro, aunque, por otra parte, opera con una definición de positivismo mucho más específica y limitada. Dedicado como está a la investigación seria, Hughes admite que Durkheim y Mosca «se mantienen esencialmente en la tradición positivista», y caracteriza a Pareto como «un positivista, igual que Durkheim»[174(ref)]. La posición de Michels a este respecto no se estudia. Por lo demás, Hughes tiene toda la razón

cuando afirma que en esta época tuvo lugar una drástica transformación del pensamiento sociológico, si se le compara con el de los primeros positivistas, como Comte. Pero se trata de un cambio intelectual cuya más importante razón fue una diferente experiencia social.

Gumplowicz, Mosca, Pareto y Michels se dedicaron firmemente al tratamiento de los fenómenos sociales por analogía con las ciencias naturales y matemáticas y mediante la aplicación de sus métodos. Al fondo están Darwin y su teoría de la lucha por la existencia, las historias naturalistas de la civilización de Buckle y Taine y las obras de los sociólogos que les precedieron, Comte y Spencer. Gumplowicz fue partidario militante de la concepción «monista» del mundo de Häckel, y presentó su obra como una contribución a la «ciencia natural de la humanidad»[175(ref)], considerando a la sociedad y a la historia humanas como un proceso natural regido por leyes físicas. Para Mosca, las matemáticas y, en segundo lugar, la física, constituían los mejores ejemplos del «procedimiento auténticamente científico», que debía aplicarse a un análisis sistemático de la historia; sólo él podría proporcionar la necesaria base empírica para una ciencia de la política[176(ref)]. Al esbozar el «enfoque científico» en el primer capítulo de su monumental *Trattato di sociologia generale*, Pareto eligió la geometría de Lobachevsky y subrayó que «es obligatorio que [las ciencias sociales] sigan el ejemplo establecido por las ciencias físicas»[177(ref)].

Michels fue amigo y protegido de Max Weber —que ciertamente no era positivista[178]— y en su *Los partidos políticos* no hay ninguna discusión epistemológica. Es necesario, por tanto, ser prudentes al aplicarle la etiqueta de «positivista». Por otra parte, es evidente que Michels no puso ninguna objeción a los razonamientos de Mosca, Pareto y Gumplowicz; todo lo contrario. Además, su «ley de hierro de la oligarquía» tiene el carácter de una ley natural, una uniformidad empírica y universal que es resultado de unas características básicamente invariantes de los hombres y las organizaciones. Es, por tanto, fundamentalmente distinta del estudio weberiano de la burocracia y de su crítica del socialismo que sería, en la práctica, el gobierno burocrático de una minoría. Weber creía que «la marcha hacia la burocracia» era parte de un proceso cultural concreto, la «racionalización» y el «desencanto» del mundo[179(ref)].

La reacción de Weber ante ese proceso fue exactamente la opuesta a la del grupo de autores que estamos estudiando. En vez de afirmar las tendencias inevitablemente oligárquicas de toda política, Weber intentó indagar si todavía

era posible salvar alguna especie de *indeterminismo* político, «algunos restos de libertad "individualista" en cualquier sentido». La forma que este indeterminismo adoptó en el pensamiento de Weber fue la del liderazgo carismático, y, para asegurarla, Weber argumentó en favor de procesos políticos cuya credibilidad pretendían abolir los teóricos de las élites, recomendando cierta dosis de política plebiscitaria y de «demagogia» dentro de los límites de las reglas parlamentarias y de las organizaciones estables de los partidos[180].

La solución de Weber a «la noche polar de helado rigor y oscuridad»[181(ref)] que nos espera podría describirse quizá como una «rebelión contra el positivismo», que incluiría una rebelión contra la política positivista. Sin embargo, ateniéndonos a la propia biografía de Weber, tal descripción no sería muy exacta, porque Weber procedía de una tradición idealista e historicista. Pero la evolución de Michels después de escribir *Los partidos políticos*, cuando utilizó la noción weberiana de liderazgo carismático en una elogiosa exposición del fascismo, constituye un ejemplo auténtico de rebelión contra el positivismo[182].

La novedad de la sociología de Pareto y de sus pares no hay que buscarla ni en su opinión de que era posible una ciencia natural de la sociedad ni en su crítica de la democracia y del igualitarismo. Los planes sociales de Saint-Simon y Comte eran pedantemente jerárquicos, y Comte apoyó en los últimos años de su vida la dictadura de Luis Bonaparte e hizo un llamamiento a todos los poderes reaccionarios del mundo, desde el Gran Visir del imperio otomano hasta el General de los jesuitas.

La innovación de los teóricos de las élites fue una nueva interpretación del papel de la ciencia en la sociedad y de la relación entre la masa del pueblo y el conocimiento científico.

A pesar de sus opiniones políticas, cada vez más reaccionarias, Comte todavía pudo escribir en 1852 que «los proletarios y las mujeres constituyen el mejor apoyo del positivismo»[183(ref)]. El positivismo, argumentaba Comte, podía conseguir un éxito de masas principalmente entre aquellas personas «inexpertas en los actuales e inútiles métodos de instrucción por medio de palabras y entidades»[184(ref)]. El problema para la segunda generación de sociólogos positivistas fue que estos grupos ya no podían considerarse ideológicamente vírgenes, y especialmente los proletarios que habían caído víctimas de la «religión socialista». (A las mujeres, en todo caso, apenas les quedaba algún

papel que jugar en la viril lucha de las élites.) Los nuevos teóricos de las élites tenían en común un profundo miedo y desprecio de las masas, a las que consideraban incapaces por naturaleza de dirigirse a sí mismas, y a las que creían incurablemente regidas por sentimientos irracionales.

Por detrás de las constituciones, las declaraciones de derechos y otros instrumentos retóricos, la política es, en esta concepción, una lucha eterna de los pocos por dominar a los muchos. Es un proceso cíclico y natural en el que las élites dirigentes surgen, degeneran, son derrotadas y desaparecen. El proceso no tiene fin ni muestra ningún progreso. La ciencia es la observación distanciada de esta cadena sin fin. Básicamente, la cuestión social no tiene solución. La ciencia no es una guía para la acción; en el mejor de los casos, sus observaciones pueden mitigar de algún modo las formas más duras de la lucha por el poder[185]. Más allá de estos temas comunes hay entre nuestros autores, sin embargo, notables diferencias.

1. *Del derecho natural a la lucha natural*

Gumplowicz rompe con la teoría del contrato social no por el carácter deliberativo y racionalista de éste, sino porque presupone la *igualdad* humana y el carácter *voluntario* del contrato[186]. La visión del mundo y de su historia de Gumplowicz parte, por el contrario, de la hipótesis de la «poligénesis» de la humanidad, de su originaria diferenciación étnica. Todos los diversos grupos étnicos o «razas» del mundo luchan por su propia autoconservación y por el mejoramiento de su situación. Cuando entran en contacto, tratan inevitablemente de explotarse unos a otros, y el Estado tiene su origen en la victoria y dominación de un grupo étnico sobre otro. En un proceso «singenético» las diferentes razas —la dominante y la dominada— se mezclan y aparece una cultura racional. La raza dominante ha cumplido entonces su misión, el Estado nacional comienza a degenerar, y todo el proceso comienza una vez más con nuevas razas en los eternos papeles de dominantes y dominados.

Aunque Gumplowicz atenuó después el carácter biológico del concepto y subrayó su carácter social, su insistencia en la raza (muy influido por el teórico francés Gobineau) fue una variante muy personal de la teoría de la élite, que Mosca rechazó con fuerza. Gumplowicz creía que las clases sociales —nobleza, burguesía y campesinado— tenían un origen étnico[187].

Algunos elementos temáticos importantes de Gumplowicz fueron su insistencia en la dominación (la diferencia más importante entre los hombres y los animales sería que éstos «son incapaces de *dominación*»)[188(ref)], su insistencia en el conflicto cíclico, «lucha eterna sin progreso», que en los tiempos modernos se manifiesta en las huelgas «obreras» y los *lock-outs*, en los cárteles y los *trusts*, en empresas que estafan, en bancarrotas fraudulentas y cosas parecidas[189(ref)], y su pretensión de que la sociedad siempre ha sido dirigida por una minoría: «Pertenece a la naturaleza de toda dominación que sólo pueda ser practicada por una minoría. La dominación de una minoría por una mayoría es impensable, porque es una contradicción»[190(ref)]. Gumplowicz también hizo gala de la cínica franqueza tan característica del grupo: «La naturaleza de tal división del trabajo es que unos trabajan para *otros*; sólo la división del trabajo permite a quienes se benefician de ella aplicar sus mentes a tareas más elevadas, a pensar en cosas más sublimes y a luchar por una existencia “digna de seres humanos”»[191(ref)]. Una característica del pensamiento de Gumplowicz fue su extremo desprecio de las masas, «la inmóvil y paralizada masa [para la que] carecen de todo valor las nuevas y autónomas tendencias culturales (*Geistesströmungen*)»[192(ref)], y su mensaje final de que las naciones contemporáneas estaban disipando sus energías en el insoluble proyecto de crear una sociedad justa y armónica[193(ref)].

2. *La bifurcación de la clase industrial*

Aunque aparentemente muy versado e interesado en la sociología anterior, Mosca se negó a aplicar ese término a sus propios trabajos. La misma razón que indujo a Spencer a aceptar el destructivo término de Comte, «sociología», movió a Mosca a rechazarlo en favor de «ciencia política». Mosca pensaba que la sociología tenía un sentido demasiado amplio[194(ref)]. Su obra principal, *Elementi di scienza politica* (Elementos de ciencia política), se tradujo al inglés con el engañoso título de *The ruling class* [La clase dirigente]. El concepto de «clase política» de Mosca es muy ambiguo, y a menudo se refiere principalmente al personal político dirigente o la «máquina gubernamental» estudiada en su primer ensayo sobre el tema, es decir, a una definición muy estrecha de la élite del poder[195]. Antonio Gramsci señaló las ambigüedades del

concepto central de Mosca: «Su clase política […] es un enigma […] En ocasiones parece que piensa en la clase media, otras veces en los hombres que tienen propiedades en general, y después otra vez en los que se autodenominan “los educados”. Pero en diversas ocasiones Mosca da la impresión de que tiene en mente al “personal político” (el estrato parlamentario) del Estado. En varias ocasiones parece excluir a la burocracia, incluso a su estrato superior, de la clase política que se supone controla todos los nombramientos y todo el sistema político»[196].

Dejando aparte las ambigüedades, lo que Mosca intentaba decir era sobre todo que, a pesar de la división formal de los Estados —en la teoría política clásica desde Aristóteles a Montesquieu— en monarquías, aristocracias y democracias, todos ellos estaban regidos en realidad por una minoría. Esta minoría era la clase política, distinta de la jefatura del Estado y de la masa del pueblo. Por esta razón, la teoría rousseauniana de la soberanía popular era tan vacía como las categorías formalistas de Aristóteles. La clase política gobierna porque es compacta y está organizada, y porque es material, intelectual y moralmente superior a los gobernados[197]. «Desde el punto de vista de la investigación científica, la verdadera superioridad del concepto de clase dirigente o política radica en el hecho de que la cambiante estructura de las clases dirigentes tiene una importancia preponderante en la determinación del tipo político, y también del nivel de civilización, de los diferentes pueblos»[198(ref)]. La historia humana es una lucha por el poder, y no tanto por la supervivencia como por la preeminencia[199(ref)]. «Podría decirse, en efecto, que toda la historia de la humanidad civilizada desemboca en un conflicto entre la tendencia de los elementos dominantes a monopolizar el poder político y a transmitir su posesión por la herencia, y la tendencia hacia la dislocación de las viejas fuerzas y la aparición de fuerzas nuevas»[200(ref)]. Estas nuevas fuerzas están basadas en nuevas fuentes de riqueza, conocimiento u otras posesiones culturales.

En la referencia de Mosca a la aparición de nuevas bases sociales de poder hay cierta influencia saintsimoniana. De hecho, el propio Mosca escribió que Saint-Simon era el pensador que había «trazado de un modo absolutamente definido y claro […] las líneas fundamentales de [nuestra] doctrina»[201(ref)]. Sin embargo, en las respectivas teorías de la clase dirigente que se encuentran en las obras de estos dos autores hay diferencias fundamentales, que en esencia parecen

ser cuatro y que se refieren a la extensión de la clase dirigente, la naturaleza de su legitimidad, los instrumentos de su poder y la tarea que se le asigna.

A pesar de toda la vaguedad con que Mosca describe a la clase política, es absolutamente claro que ésta constituye una pequeña minoría de la población. Saint-Simon, por el contrario, subrayó que la nueva clase industrial llamada a gobernar constituía la inmensa mayoría del pueblo y era cincuenta veces más numerosa que la clase feudal y sus aliados[202]. Los banqueros y los empresarios industriales a quienes Saint-Simon invocaba como futuros dueños del poder temporal eran los líderes y representantes de toda una clase social con intereses comunes, de la que también formaban parte los obreros, agricultores, científicos y artistas. La amplitud de esta clase industrial situaba a la concepción saintsimoniana de la clase dirigente más cerca de las ideas de la democracia representativa —que Mosca estaba decidido a atacar— que de la teoría de la élite de poder.

La legitimidad del gobierno de la clase industrial procedía, como se recordará, de la utilidad de sus actividades —productivas, científicas, artísticas—, que contrastaba con el ocio fútil de la clase aristocrática, los *frelons*, convertidos en algo inútil una vez que la industria había sucedido a la guerra como la actividad social más importante. Los grandes empresarios debían gobernar el Estado, porque poseían la mejor experiencia administrativa y eran los más preparados para elaborar un presupuesto. La clase política de Mosca, por el contrario, está preparada para dirigir precisamente porque es, en buena medida, una clase ociosa. Su riqueza y bienestar le permiten dedicarse a la alta cultura y al arte de gobernar. «Una sociedad está mejor situada para desarrollar una organización política relativamente perfecta cuando contiene una amplia clase de personas […] que tienen los medios suficientes para dedicar una porción de su tiempo a perfeccionar su cultura y a interesarse en el bien público —ese espíritu aristocrático, casi sentimos la tentación de decir— que es el único que puede inducir a la gente a servir a su país sin buscar otra satisfacción que aquella que proviene del orgullo y la autoestima individual»[203(ref)].

En los esquemas evolucionistas de Saint-Simon y Comte había una relación de correspondencia entre los poderes temporal y espiritual, desarrollada con mayor plenitud en la teoría de los tres estadios de Comte. Mosca afirma, sin embargo, que esa correspondencia no resiste a la investigación histórica. Los testimonios demuestran, argumenta Mosca, que los pensamientos teológico,

metafísico y científico existieron juntos en todas las sociedades. Y, contrariamente a Comte y Spencer, los datos históricos no apoyan la conclusión de que se diera una evolución de la sociedad militar a la industrial[204(ref)].

En lugar de la noción de un poder espiritual correspondiente, Mosca lanza la idea de una «fórmula política». «En todas las sociedades con población numerosa que han alcanzado cierto nivel de civilización, las clases dirigentes no justifican su poder exclusivamente por el hecho de su posesión, sino que tratan de encontrar una base moral y legal para él, presentándolo como la consecuencia lógica y necesaria de doctrinas y creencias generalmente aceptadas. Esta base o principio legal y moral sobre la que descansa el poder de la clase política la hemos llamado en otras partes, y la seguiremos llamando aquí, la fórmula política»[205(ref)]. Tal fórmula política no es lo mismo que la idea de la impostura sacerdotal que puede encontrarse en los filósofos radicales de la Ilustración. Mosca tuvo buen cuidado en afirmar que las «fórmulas políticas [no] son meros artilugios ingeniosamente inventados para lograr con engaños que las masas obedezcan. Todos los que las vean a esa luz caerán en grave error. La verdad es que responden a una necesidad real de la naturaleza social del hombre». Estas fórmulas corresponden al nivel cultural del pueblo[206(ref)]. La diferencia entré la noción más específica de Mosca y los conceptos evolucionistas generales de Comte y Saint-Simon consiste, pues, en que mientras en éstos el poder político y el modo dominante de pensamiento y creencia de una sociedad se desarrollan como las dos partes de un único e idéntico proceso histórico, la fórmula política de Mosca es un sistema ideológico que la clase política adapta a la situación histórica con objeto de asegurar su dominio sobre las masas.

La orientación filantrópica del último Saint-Simon —la sociedad debía organizarse para el mejoramiento de la existencia moral y física de la clase más pobre— resulta, por supuesto, completamente ajena a Mosca. «Entre el servicio que una persona hace a la sociedad y la recompensa que recibe casi siempre hay una amplia, y con frecuencia notoria, discrepancia. Luchar contra el socialismo tratando de negar o, simplemente, disminuir la importancia de este hecho equivale a tomar posiciones en un terreno en el que la derrota es segura»[207(ref)]. Admitidas las verdades de la economía, esta situación no puede cambiarse. ¿Qué hacer, pues, para combatir el socialismo? Se requiere un coherente sistema científico, una sociología científica —y Mosca está convencido de que tal sociología es posible— y una ciencia de la política para refutar la «metafísica

democrático-socialista», pues la «causa de las causas» de la tendencia hacia el socialismo es la concepción democrática de la política, que es el blanco al que apunta toda la obra de Mosca[208]. Sin embargo, Mosca no es demasiado optimista respecto a la posibilidad de que la ciencia objetiva se sobreponga a los intereses de grupo o de que la sociología científica y la ciencia política consigan el apoyo ni siquiera «de nuestro gobierno o de nuestra clase dirigente, que sin embargo deberían apoyarlas»[209(ref)].

Así pues, todas las diferencias entre Mosca y Saint-Simon tienen un común denominador: la nueva separación de la élite política respecto a las amplias masas de la población. En la época del movimiento organizado de la clase obrera, ya no puede considerarse a la industria como algo internamente unido.

3. *La élite dirigente y la amenaza a la propiedad*

La carrera de Pareto como teórico social comenzó en la economía, y su sociología debe estudiarse teniendo en cuenta este antecedente. Por otra parte, Pareto se aleja decisivamente de esa corriente de la sociología que postula una determinación sociológica de los fenómenos económicos. A pesar de sus orígenes en la economía, la obra de Pareto es esencialmente una sociología política[210].

La voluminosa obra científica de Pareto comprende principalmente cuatro libros importantes: el *Cours d'économie politique* (1896-97), *Les systèmes socialistes* (1901-02), el *Manuale d'economia politica* (1907) y el *Trattato di sociología generale* (1915). Los cuatro tienen una orientación sociológica. El segundo volumen del *Cours* contiene dos sustanciales capítulos sociológicos, uno sobre los principios generales de la evolución social y el otro sobre fisiología social; el *Manuale* comienza con una introducción general a la ciencia social e incluye una sección sobre la circulación de las élites. Más importante que este paralelismo de preocupaciones en su obra fue, sin embargo, el cambio notable que tuvo lugar en la orientación política e intelectual de Pareto hacia comienzos de siglo: entre el *Cours* y sus obras posteriores hay una significativa discontinuidad.

Pareto concebía la sociología como una ciencia social de carácter general que abarcaba las disciplinas especiales dedicadas al estudio de las acciones del *homo economicus*, el *homo ethicus* y el *homo politicus.* Por lo que respecta a la

relación entre la sociología y la economía, Pareto consideraba que la sociología servía para analizar el equilibrio social general del que los factores económicos y el equilibrio económico formaban una parte especial. En el *Cours*, esta relación se formula dentro de un marco de referencia spenceriano, aunque, a diferencia de la orientación predominantemente biológica de Spencer, el modelo social de Pareto es un modelo de equilibrio mecánico. Con todo, el marco evolucionista básico de Pareto era expresamente spenceriano. Spencer había desarrollado «magistralmente» la noción fundamental de la dependencia mutua de los fenómenos sociales[211(ref)]; había propuesto la clasificación de las sociedades en industriales y militares[212(ref)]; había definido «de forma integrada» los principios más generales de la organización social[213(ref)]. El desarrollo histórico entraña el progreso económico, intelectual, moral y político, aunque la marcha de la civilización no sea recta y continua sino dubitativa y oscilante. Un aspecto de este progreso es el papel decreciente de la fuerza en la sociedad[214(ref)]. A este respecto, Pareto no citaba expresamente a Comte, pero reconocía su deuda con él por haber señalado el papel del progreso intelectual y de un *état d'esprit* racionalista[215(ref)].

Pareto atacó explícitamente, en esta etapa, a lo que llamaba «teoría aristocrática», y a los «neoaristócratas», que atribuían una influencia exclusiva sobre los fenómenos sociales a las formas de gobierno o a los métodos de reclutamiento del personal gubernativo, y según los cuales «el conjunto de la humanidad sólo existe para producir unos pocos seres superiores»[216(ref)]. Esta teoría aristocrática tenía razón al afirmar contra los primeros sociólogos que los hombres no eran iguales, pero sus defensores no habían tenido en cuenta que, para ser útiles a los dirigidos, los dirigentes debían usar su autoridad en interés de aquéllos, y que su papel dirigente no debía convertirse en un obstáculo para el desarrollo entre los dirigidos de las facultades que a la larga les permitirían dirigirse a sí mismos[217(ref)].

La diferencia, pues, no se da entre el Pareto, economista liberal, y el Pareto, sociólogo no tan liberal. En su primera obra importante de sociología, Pareto se presenta más como un liberal Victoriano que como un precursor del fascismo. Es bastante curioso que se sepa muy poco acerca de las razones de su posterior cambio de opinión[218]. Los efectos de ese cambio son, sin embargo, indudables.

El Pareto posterior sigue siendo un economista liberal y estudiando la interdependencia de los fenómenos económicos y sociales. Pero ahora esta

interdependencia adopta un carácter muy especial, machaconamente repetido en toda una serie de gruesos volúmenes —los *Systèmes* tienen 900 páginas, el *Manuale* cerca de 500, y el *Trattato*, 2000— así como en muchos artículos y ensayos. Pareto está interesado ahora, sobre todo, en afirmar y exponer el enorme papel del sentimiento (sobre la razón) en la acción y en la sociedad humanas.

En un conciso y pequeño ensayo publicado en 1901, Pareto ofrece un avance de las leyes sociológicas que habrían de ser proclamadas en el tratado en el que por entonces estaba trabajando. La primera ley de Pareto era ésta: «Señalemos que la mayor parte de las acciones humanas no tienen su origen en el razonamiento lógico sino en los sentimientos. Esto es así, sobre todo, para las acciones que no están económicamente motivadas. Lo contrario podría decirse de las acciones económicas, especialmente de aquellas conectadas con el comercio y la industria»[219(ref)]. Un resultado de esta orientación es su estudio crítico de los «sistemas socialistas», caracterizados porque sólo admiten un mínimo de propiedad privada. Para Pareto, el socialismo abarca un vasto panorama de «sistemas reales», desde Esparta y el imperio inca hasta el cartismo inglés y la Comuna de París; desde doctrinas religiosas hasta ideas teóricas; desde Platón hasta Marx y los «socialistas de cátedra». La conclusión de Pareto es sencillamente que el socialismo es una religión, que se deriva de ciertos sentimientos.

El *Trattato* es también, básicamente, una gigantesca *Ideologiekritik*. En él se afirma que los seres humanos se mueven sobre todo por consideraciones y concepciones no científicas («no lógico-experimentales»); que éstas constituyen diversos desarrollos no racionales («derivaciones») de ciertos impulsos subterráneos («residuos»), que son manifestaciones de los sentimientos humanos básicos. Los residuos y las derivaciones —43 en seis clases principales, y 17 en cuatro clases principales, respectivamente— son un bulto de muy difícil manejo[220(ref)]. Junto con otros dos elementos —los intereses y la heterogeneidad social, y la circulación de las élites— los residuos y las derivaciones constituyen las fuerzas básicas de la sociedad y del equilibrio social[221(ref)]. A pesar de la complejidad enormemente elaborada de la sociología de Pareto en el «tratado general», su diferencia esencial con el *Cours*, en opinión del mismo Pareto, residía en una nueva conciencia de la decisiva importancia de los sentimientos[222(ref)].

El segundo aspecto nuevo de la teoría social de Pareto posterior al *Cours* es su famosa teoría de las élites, que se introduce de forma inconsciente como ampliación del concepto de ciclo económico: «existe un ritmo del sentimiento, que podemos observar en la ética, la religión y la política en forma de oleadas que se asimilan al ciclo económico»[223(ref)]. El primer tema de la teoría de las élites de Pareto no será, pues, el del dominio de las élites, sino el de su ascensión y su caída.

El «ritmo del sentimiento» es un fenómeno principalmente político. El desenmascaramiento que Pareto realiza, tanto en el *Trattato* como en los *Systèmes*, de los sentimientos ignorados que subyacen a las diversas visiones del mundo, equivale a un análisis político de la circulación y la lucha de las élites. En este punto, el liberal Victoriano se convierte en maquiavélico. En la cuarta parte final del *Trattato* (caps. 12-13), que versa sobre la forma general y el equilibrio de la sociedad, la interdependencia social se considera sobre todo como un mecanismo político, como la relación de los sentimientos con la política.

La circulación de las élites es un proceso de lucha, en el que las élites que compiten utilizan los sentimientos de toda la población. Sin embargo, a diferencia de Gumplowicz y Mosca, Pareto no pone el acento ni en esa lucha inacabable ni en la fórmula política y la organización de la clase política, sino en las características de la élite dirigente que son necesarias para su dominio y para la asunción relativamente ordenada de nuevos elementos dentro de la élite. Este es el segundo tema que da a la teoría de las élites de Pareto su originalidad y a su discurso su tono y su *pathos* peculiares.

Pareto distingue entre las élites compuestas por individuos con residuos de las clases I y II. Con su fuerte (inclinación hacia la psicología individualista e instintiva, Pareto se muestra poco interesado por los procesos culturales y sociopsicológicos. Para él, los grupos se componen esencialmente de individuos con características específicas; los cambios que se producen en ellos se deben a la entrada o salida de individuos con ciertos sentimientos predeterminados. El residuo de la clase I es el «instinto de combinación», «la inclinación a combinar unas cosas con otras». El traductor de Pareto indica que en ocasiones esto es sinónimo de «facultad inventiva»[224(ref)]. El residuo de la clase II es la «persistencia de agregados», o tendencia a hacer permanentes los agregados de sensaciones. Todos ellos tienen varias subclases que, en el primer residuo, van

desde la tendencia a generalizar a partir de hechos singulares hasta la lealtad familiar. Aquí tiene especial importancia e interés la subclase II-a3: «*Relación de clase social.* Vivir en un grupo determinado imprime en la mente ciertos conceptos, ciertos modos de pensar y actuar, ciertos prejuicios, ciertas creencias que, como ocurre con tantas otras entidades del mismo tipo, perduran en el tiempo y en el espacio y adquieren una individualidad pseudoobjetiva»[225(ref)].

«Las aristocracias no son duraderas. Cualesquiera que sean las causas, es un hecho incontestable que desaparecen después de cierto tiempo. La historia es un cementerio de aristocracias»[226(ref)]. Esta circulación tiene varias razones, entre otras, la insuficiente reproducción biológica y los cambios económicos. Su causa más importante, sin embargo, es la tendencia a la degeneración y la decadencia moral que se da entre las aristocracias o, más exactamente, «un descenso en la proporción del residuo que les permite conquistar su poder y mantenerlo»[227(ref)]. Esta tendencia básicamente inevitable podría contrarrestrarse de dos formas, bien por la movilidad social y la incorporación de elementos más vigorosos procedentes de las clases más bajas, o bien por la revolución. «Las revoluciones se producen por la acumulación en las capas altas de la sociedad —por lentitud en la circulación de las clases o por otras causas— de elementos decadentes que ya no poseen los residuos idóneos para mantenerse en el poder y no se atreven a utilizar la fuerza, mientras que al mismo tiempo comienza a manifestarse en las capas bajas de la sociedad elementos de cualidad superior que poseen residuos idóneos para el ejercicio de las funciones de gobierno y están decididos a utilizar la fuerza»[228(ref)].

Los residuos idóneos son la clase II, la persistencia de agregados. Lo que verdaderamente importa es la *conciencia de clase militante de la élite dirigente:* «Si Luis XVI no hubiera sido un hombre de poco sentido y menos valor», y si las víctimas aristocráticas de las matanzas de septiembre (de 1972) «no hubieran sido en su mayoría unos humanitarios faltos de voluntad, sin una pizca de valor y energía, habrían aniquilado a sus enemigos en lugar de esperar su propia aniquilación», para beneficio de Francia y de sí mismos. En último término, incluso una élite ingeniosa que «combine» a empresarios y políticos astutos está condenada a muerte, y es ruinosa para un país, si carece de la necesaria cantidad de residuos de persistencia[229(ref)].

Pareto rompe en este punto con el compromiso racionalista de su primer liberalismo. Su enorme insistencia en la importancia decisiva de los sentimientos

en la sociedad se dirige ahora principalmente a explicar por qué han sido tan poco convincentes las conclusiones científicas de la economía «pura» —sobre los méritos del *laissez faire*, de la competencia y del comercio libre— y por qué han florecido tanto «el comunismo, el colectivismo, el proteccionismo, el socialismo de Estado o de cátedra, el socialismo burgués […] las teorías neoaristocráticas de Nietzsche, el antisemitismo, el nihilismo y la anarquía»[230(ref)]. Pareto se propone mostrar que, si la sociedad liberal quiere conservar, su élite dirigente debe poseer ciertos sentimientos que le presten el valor y la energía necesarios.

El descubrimiento de la importancia del sentimiento por Pareto puede relacionarse de alguna manera con una vieja tradición de discusiones eruditas sobre la decadencia y la caída de Roma, y más concretamente con la obra de Maquiavelo[231], pero tiene también una relación explícita con la lucha de clases contemporánea. Un tema constante de la teoría de las élites de Pareto es el amargo lamento de que los obreros en huelga ya no son suficientemente reprimidos, de que no se protege el derecho al trabajo de los rompedores de huelgas y de que otros delitos contra la propiedad ya no se castigan de forma adecuada. Pareto desarrolla su sociología de las normas y las élites en constante referencia a esas desastrosas tendencias. «Los crímenes cometidos durante las huelgas quedan sin castigo […] Los obreros han heredado el privilegio de los nobles del pasado y, de hecho, están por encima de la ley.» «Nuestra burguesía gasta energía y dinero sólo para ayudar al enemigo. Las sociedades para socorrer al vicioso, al incapaz y al degenerado florecen en número extraordinario; y entre todas esas sociedades la burguesía no tiene el espíritu suficiente para establecer una, repito, una sola, para defender sus propios derechos»[232(ref)]. Podría aducirse una serie infinita de citas similares, incluyendo una defensa apasionada de la reacción contrarrevolucionaria del zarismo ante la revolución de 1905: «Hemos visto a la prensa burguesa pasar por alto con piadosa impostura, de forma sistemática y en silencio, los crímenes de los revolucionarios rusos, y tratar con todo detalle las medidas represivas que esos crímenes hicieron necesarias»[233(ref)].

La visión de Pareto sobre el calamitoso encuentro del racionalismo liberal con las masas se resume en el siguiente párrafo tomado de su «exclusivamente» científico *Manual de economía política:* «La obra de los humanitarios franceses del siglo XVIII preparó el camino a los asesinatos del *Terror*; la obra de los

liberales de la primera mitad del siglo XIX ha preparado el camino a la opresión ideológica que ahora comienza. Quienes pedían la igualdad de los ciudadanos ante la ley ciertamente no podían prever los privilegios de que ahora gozan las masas; las antiguas jurisdicciones especiales se han abolido y se ha instituido una nueva, porque los consejos de arbitraje favorecen a los obreros. Quienes pedían libertad de huelga no podían imaginar que, para los obreros, esa libertad habría de consistir en golpear a los obreros que continuaran trabajando y en prender fuego a las fábricas con impunidad. Quienes pedían igualdad de impuestos para ayudar a los pobres no podían imaginar que existiría un impuesto progresivo a expensas de los ricos y un sistema en el que los impuestos son votados por quienes no los pagan […] El gran error del tiempo presente es el de creer que los hombres pueden ser gobernados por la pura razón sin hacer uso de la fuerza, que es, por el contrario, el fundamento de toda organización social […] La religión humanitaria desaparecerá con toda probabilidad cuando haya cumplido su obra de disolución social y cuando una nueva élite se haya elevado sobre las ruinas de la vieja»[234].

El telón de fondo de estas actitudes políticas, sin el que resulta muy difícil entender la sociología de Pareto, es el acceso a la función gubernativa de los republicanos de centro y centro-izquierda y los *dreyfusards*, en Francia, en el año 1899, con el gabinete Waldeck-Rousseau, y del liberal Giolitti, en Italia, en 1901. En ninguno de ambos casos las diatribas de Pareto parecen muy pertinentes, aunque naturalmente las opiniones podían diferir respecto a la medida en que los obreros debían ser reprimidos. Es claro, sin embargo, que estos cambios gubernamentales no bastan para explicar la transformación de las opiniones de Pareto, ya que también se había opuesto con franqueza a los anteriores, y más represivos, regímenes de Francia e Italia[235]. En todo caso, y cualquiera que haya sido la motivación biográfica, lo importante es que la orientación de la sociología paretiana constituye un precedente directo del auge del fascismo. El fascismo echó raíces en Italia, principalmente en forma de bandas armadas que atacaron a las huelgas y los sindicatos, pasando de 870 miembros en diciembre de 1919 a 20 600 un año después, y 249 000 en diciembre de 1921[236(ref)]. Aunque en su residencia suiza el *maître* aristocrático difícilmente se hubiera sentido a gusto en estrecho contacto con los *ras* fascistas y sus matones, Pareto no se equivocaba al creer que Mussolini era el hombre que su sociología había venido anunciando[237].

4. *Los dos problemas de Robert Michels*

«Nuestra era ha destrozado de una vez por todas las antiguas y rígidas formas de aristocracia, o al menos las ha destrozado en algunas zonas importantes de la vida política constitucional.» Este proceso —la llegada de la revolución burguesa— es el punto de partida de la investigación de Robert Michels en *Los partidos políticos*[238(ref)]. La cuestión es saber qué sucede después; su respuesta no es ambigua: «La aparición de fenómenos oligárquicos en el mismo seno de los partidos revolucionarios es una prueba concluyente de la existencia de tendencias oligárquicas inmanentes en todo tipo de organización humana que lucha por la consecución de fines definidos». «Los socialistas pueden vencer, pero no el socialismo, que perecerá en el momento del triunfo de sus adherentes»[239(ref)]. No es nada extraño, pues, que la obra de Michels fuera después tan admirada por sociólogos de la política y la organización de exradicales y conservadores, tales como Seymour Lipset y Philip Selznick[240].

El libro de Michels contribuyó poco al desarrollo de la teoría social general, y su posterior y más ambiciosa sociología, elaborada bajo el fascismo, está ahora casi olvidada. *Los partidos políticos*, sin embargo, señalan dos problemas muy importantes, uno expresamente y el otro por implicación.

El libro se ocupa, en primer lugar, de las relaciones entre dirigentes y masas en las formas modernas de organización. La sustancia empírica del estudio de Michels es el movimiento obrero de la II Internacional. Michels tenía de él una experiencia directa como delegado en los congresos de 1903 y 1905 de la socialdemocracia alemana, y como delegado de los socialistas italianos en el congreso de la Internacional de Stuttgart, en 1907. (Michels se había trasladado por entonces a Italia, que, en esta época, parece haber sido el único país del mundo en el que los marxistas y socialistas podían obtener puestos de profesores universitarios y presentar tesis doctorales, quizá con la excepción de Francia, en la que, sin embargo, apenas había algún marxista.) Una gran parte de *Los partidos políticos* es una fascinante historia interna de la Internacional, llena de material sistematizado y erudito, en la que resuenan las polémicas de la tendencia sindicalista de la Internacional, a cuyo favor había luchado Michels con poco éxito. Michels aportó, pues, una valiosa contribución al estudio de las organizaciones políticas modernas. Los procesos de distanciamiento entre dirigentes y masas, en los que se centró, constituyen todavía hoy un problema analítico y práctico fundamental.

El segundo problema, que Michels planteó sólo implícitamente, es éste: admitidas las tendencias oligárquicas inherentes a las grandes organizaciones sociales, ¿qué determina el tipo de dirección y adónde llevan los oligarcas a las masas? Y aquí, el estudio de Michels, tal como aparece en *Los partidos políticos*, se hunde como teoría específicamente sociológica y cae en un determinismo psicológico, incapaz de enfrentarse con la variedad social e histórica. Incluso en su propio terreno específico de la organización obrera, la «ley de hierro de la oligarquía» de Michels no puede ofrecer una explicación de las opuestas reacciones ante la guerra de los partidos socialdemócratas en agosto de 1914 y de los partidos comunistas en septiembre de 1939.

Para Michels, las masas son intrínsecamente incapaces de regirse a sí mismas, por razones fundamentalmente psicológicas. Michels conocía muy bien la extensa literatura contemporánea sobre la inevitable incompetencia de las masas, y cita a Gumplowicz, Mosca, Pareto y Sorel, así como a otros críticos de las masas y de la democracia menos conocidos hoy, como Gustave Le Bon, Scipio Sighele y Gabriel Tarde. Los dirigentes políticos, superiores por lo general en todos los sentidos, se guían básicamente por su avaricia y su ansia de poder. «La apatía de las masas y su necesidad de guía tienen como contrapartida en los dirigentes un ansia natural de poder. Así, el desarrollo de la oligarquía democrática se acelera por las características generales de la naturaleza humana. Lo que se inicia por necesidades de organización, administración y estrategia se completa por el determinismo psicológico»[241(ref)]. El gran error de los socialistas es consecuencia, por tanto, de «su falta de un adecuado conocimiento psicológico». «Una visión realista de la condición de las masas muestra, sin duda alguna, que, incluso si admitimos la posibilidad de mejora moral de la humanidad, los materiales humanos, de cuyo uso no pueden prescindir los políticos y filósofos en sus planes de reconstrucción social, no son de tal naturaleza que justifiquen un excesivo optimismo»[242(ref)]. Diferenciados de las masas, los dirigentes políticos desarrollan inevitablemente sus propios intereses[243(ref)].

En un sentido, todo esto nos lleva de nuevo hasta Hobbes; por una parte, está la naturaleza humana y los conflictos que de ella se siguen; por otra, el soberano, cuyo poder es una necesidad, pero cuyo uso de ese poder depende sólo de él. Como ciencia de la política, esto no nos lleva demasiado lejos, ni siquiera en lo que tiene de estudio de las relaciones entre dirigentes y dirigidos.

Michels habría de considerar después al *Duce* como supremo determinante de la política, pero a pesar de la experiencia que Michels compartió con Mussolini (que también fue durante un tiempo socialista radical, influido por Pareto y Sorel, antes de convertirse en nacionalista e imperialista) *Los Partidos políticos* no apuntan hacia la Marcha sobre Roma en el mismo sentido en que lo hacían las obras de Pareto. La posición adoptada por Michels en la época en que escribe su libro es de aceptación estoica de la democracia oligárquica como lo mejor dentro de lo que hay, junto con un desprecio hacia las masas, pero no sin cierta simpatía por el utópico movimiento obrero de su rebelde juventud[244].

El segundo problema de Michels pone de relieve una diferencia fundamental entre Marx y los teóricos de las élites. Estos habían leído a Marx, y Pareto y Michels pretendían haber aceptado y extendido la teoría marxista en la lucha de clases. Rechazaban la teoría económica de Marx pero la distinguían de la «parte sociológica» científica de su obra (Pareto) o de su «filosofía de la historia» (Michels)[245(ref)]. Obviamente, supone una gran diferencia sustituir la lucha de clases por una lucha de élites en la que unas masas intrínsecamente incompetentes se convierten en material pasivo de explotación y manipulación por medio de fórmulas políticas o de derivaciones demagógicas.

Más importante, sin embargo, es otra diferencia que existe entre Marx y estos autores. El concepto marxiano de clase se deriva de una teoría de la determinación social definida por los conceptos de relaciones y fuerzas de producción. Los teóricos de las élites, por el contrario, interpretan las clase como individuos que luchan por sus intereses materiales. Los teóricos de las élites convierten, por tanto, una teoría social en una concepción psicologista y biologista de la existencia humana, e incluso de la vida de los organismos en general. De esta forma, la teoría marxista de la lucha de clases puede «extenderse», naturalmente, más allá del capitalismo. Así, Pareto pudo escribir: «La lucha por la vida y el bienestar es un fenómeno general de los seres vivos»[246(ref)]. Michels se refería a la lucha entre los obreros organizados y los rompedores de huelgas con el término *ergomachia*, tomado de un fisiólogo italiano y cuyo significado es «lucha por el alimento»[247(ref)].

IV. LA SOCIOLOGÍA Y EL DESARROLLO DE LA POLÍTICA BURGUESA

La aparición de la sociología inaugura un nuevo discurso sobre la política. La teoría política pasa a ser parte de un discurso sobre la sociedad en general. El gobierno deja de analizarse principalmente por el número de sus dirigentes —uno, pocos, muchos— o por su legitimación según principios religiosos, legales o morales. Ahora se le considera en relación con las sociedades en sus diferentes etapas de evolución, caracterizadas por diferentes actividades, por diversos tipos de relaciones sociales y de pautas culturales. La política, por su parte, se interpreta como una manifestación de procesos sociales de carácter general.

La aparición de la sociología constituye una parte fundamental del creciente predominio y del descubrimiento intelectual de la *bürgerliche Gesellschaft* (entendida en los dos sentidos de sociedad burguesa y sociedad civil). Las convulsiones que siguieron a la revolución francesa centraron la atención sobre esta sociedad. La sociología nació en Francia como expresión de una nueva conciencia de la sociedad y de las relaciones sociales, manifestada también en la historiografía y la literatura.

El nuevo discurso de Saint-Simon, y Comte, y en su conjunto también la posterior obra de Tocqueville, presuponían una nueva configuración de fuerzas sociales moldeadas al menos por cuatro aspectos fundamentales del nuevo proceso revolucionario.

En primer lugar, la revolución social de Francia había roto el eje de la filosofía política anterior, la relación entre el rey y el pueblo. La rebelión victoriosa del campesinado francés había socavado decisivamente el poder de la aristocracia y de la Iglesia en el campo. Las relaciones sociales urbanas, especialmente en París, habían experimentado también un cambio tremendo debido al levantamiento de las multitudes revolucionarias de *sans-culottes*. En segundo lugar, la frecuencia de vicisitudes políticas durante la revolución y la diversidad de sus constituciones, solemnes y de corta duración, hicieron patente la superficialidad de la filosofía política legalista.

En tercer lugar, sin embargo, no todo se había destruido o convertido simplemente en pura negatividad de caos, terror, o destrucción. Una nueva fuerza social surgió con el comienzo de la industrialización y la adquisición de las tierras de la nobleza y el clero, confiscadas o abandonadas: la burguesía. Eso estaba claro para los intelectuales de la nueva era, incluso para un legitimista independiente como Balzac, aunque no para los filósofos de la reacción.

Saint-Simon, Comte y Tocqueville insistieron en que la revolución no había sido ante todo un fenómeno político sino social, pero no se limitaron a enunciar

una tesis de determinación social, sino que también intentaron revelar una contradicción y hacer una crítica de la práctica política imperante —prerrevolucionaria, revolucionaria y posrevolucionaria— por su ignorancia y olvido de los procesos sociales básicos. La contradicción potencial entre las formas políticas y las tendencias sociales se puso de manifiesto durante la restauración, cuando la aristocracia francesa recuperó, por un corto espacio de tiempo, su dominio sobre el aparato gubernativo, judicial y clerical. Este fue el período en el que la sociología —antes de que recibiera ese nombre— comenzó a desarrollarse por vez primera. La nueva política de Saint-Simon y Comte estaba expresamente dirigida a resolver la contradicción entre la nueva sociedad, industrial y positiva, y la aberrante y anacrónica superestructura política de la restauración. Esta contradicción fue el cuarto elemento de la coyuntura que produjo la sociología.

El fin del *anden régime* puso de manifiesto una sociedad y una pauta de lucha al lado y por debajo de las esferas tradicionales de gobierno y religión. En la teoría social de los sociólogos, en la historiografía de Guizot y Thierry, y en las novelas de Balzac y Stendhal, no se considera al gobierno y a la Iglesia como derivados y apéndices de los diferentes tipos de sociedad o de las diversas fuerzas y clases sociales. En este sentido, la revolución significa una gran línea divisoria que separa a los sociólogos y a sus contemporáneos de las teorías legalistas y constitucionalistas de los enciclopedistas[248(ref)] y de la *Religionskritik* racionalista de los *philosophes* de la Ilustración en general. Una política en conformidad con la nueva sociedad —industrial o, para Tocqueville, igualitaria— sustituyó a la política conforme con el derecho natural y el contrato entre el soberano y el pueblo.

En Alemania, el derrocamiento del viejo sistema político por la invasión francesa sacó a la luz otro determinante social en la configuración de las instituciones políticas y legales. Al contrario que los descubrimientos de la Francia posrevolucionaria, este determinante no se concibió como algo nuevo que llegara a la existencia a través de su conflicto con lo viejo, sino como el redescubrimiento y la reafirmación de una realidad antigua e indivisible: la cultura nacional. Aunque teorizado claramente por vez primera por Hegel, el reconocimiento del papel central de la *bürgerliche Gesellschaft* sólo se conseguiría en Alemania después de una larga lucha social e intelectual. La importancia y la dificultad de la unificación nacional, junto con la forma en que

al fin se consiguió —en una especie de alianza entre *Junkertum* y burguesía— hizo del Estado la organización nuclear del discurso alemán sobre la sociedad. En el Reich guillermino, el destacado historiador conservador Dietrich Shafer terminó su informe académico sobre la incompetencia de Georg Simmel —sociólogo y judío— para una cátedra en Heidelberg haciéndose eco de la frase de Bossuet, en el siglo XVII, sobre la religión y el gobierno como goznes centrales de los asuntos humanos: «En mi opinión, es un error peligrosísimo poner a la "sociedad" en lugar de la Iglesia y el Estado como órganos decisivos (*massgebend*) de la coexistencia humana (*Zusammenleben*)»[249].

La revolución francesa, por su carácter preponderantemente social antes que político o religioso, se distinguió profundamente de la revolución inglesa del siglo XVII. Desde 1640 a 1688, la revolución inglesa se vivió y se luchó principalmente en términos legales y religiosos, y estuvo centrada en la relación entre soberano y parlamento y entre el catolicismo y las diferentes ramas del protestantismo. La revolución comenzó como un conflicto entre monarquía y parlamento, y terminó con un acuerdo entre el parlamento y la dinastía. Este proceso abarcó, naturalmente, temas económicos y sociales más amplios que, sin embargo, revistieron una forma más mediada de la que tendrían un siglo después en Francia. El destacado historiador de la revolución inglesa, Christopher Hill, ha escrito: «En Inglaterra no hay un enfrentamiento del Tercer Estado contra la *gentry* y los pares, sino del campo contra la corte. La corte y el gobierno ofrecían privilegios económicos a algunos mercaderes (monopolistas, agricultores del común, oligarquías dirigentes de Londres y otras ciudades) y ventajas a muchos miembros de la clase terrateniente. Por otra parte, los caballeros y mercaderes excluidos del privilegio económico —y entre ellos se incluían algunos de los más ricos y prósperos miembros de esos grupos sociales, así como las clases medias— creían que una mayor libertad de desarrollo económico sería beneficiosa para ellos y para el país, y buscaron en el parlamento y en los abogados ayuda para conseguirla»[250(ref)].

La caída de los Estuardos puso al aparato de Estado británico al servicio de la ejecución de una decidida política capitalista, tanto en el extranjero como en el interior. La aristocracia terrateniente se mantuvo, sin embargo, y continuó la expulsión de campesinos de la tierra. La nueva sociedad evolucionó simbióticamente con la vieja, y sólo de forma muy lenta surgió una nueva teoría social. James Harrington había mantenido, en su *Oceana* de 1656, que la política

de la revolución inglesa estaba determinada por los cambios en la posesión de la tierra[251(ref)]. Sin embargo, hasta un siglo después no recibió la sociedad civil burguesa la debida atención teórica en la economía política clásica y en los escritos sociales de Ferguson y Millar, e incluso entonces lo que apareció como posible y digno objeto de un sistemático tratamiento intelectual no fue la sociedad civil en su conjunto, sino únicamente el mercado. Su aparición no fue un descubrimiento específicamente inglés, sino un logro de la Ilustración escocesa, pues sólo en Escocia una economía capitalista en rápida expansión se vio acompañada por la aparición de una capa intelectual y una universidad burguesas, en unión armoniosa de clientela y patronazgo con una aristocracia que había pasado con éxito por un proceso de aburguesamiento.

Las estrechas y complejas relaciones entre aristocracia y burguesía hacen discutible, incluso después de la revolución industrial, si el carácter global de la sociedad británica es aristocrático o burgués. Tocqueville, que como muchos liberales franceses estudió con atención la historia y los asuntos británicos, se mostró vacilante sobre este tema. En la época de su primera visita a Inglaterra, en el otoño de 1833, pensó que Inglaterra era todavía básicamente un país aristocrático y, como tal, un anacronismo que pertenecía a un tiempo pasado[252(ref)]. La opinión de Tocqueville cambió gradualmente, y en *El antiguo régimen y la revolución* ya había llegado a la conclusión de que «aunque a primera vista se podría pensar que la antigua [feudal] constitución europea todavía funcionaba aquí», «la Inglaterra del siglo XVII era ya una nación absolutamente moderna»[253].

Una importante diferencia entre Inglaterra y Francia era que en la primera la aristocracia todavía desempeñaba unas vitales funciones económicas, políticas y sociales, mientras que en el *anden régime* francés se había convertido en una casta privilegiada, inútil y aislada. Tocqueville señaló con claridad esta diferencia[254(ref)]. Las características particulares de la aristocracia francesa tienen una importancia estratégica en la explicación de la revolución francesa dada por Tocqueville, y son un importante blanco de ataque en las polémicas de Saint-Simon y Comte, que eran plenamente conscientes de ser heraldos de una nueva época y de su teoría social.

La revolución francesa había enfocado las contradicciones políticas de la Europa preburguesa con un rigor y una claridad sin precedentes. La sociología, en cuanto teoría de la política después de la revolución burguesa, difícilmente

hubiera podido surgir en un país que no fuera Francia. Sólo durante el apogeo posterior de la reforma liberal y del comercio libre en Inglaterra pudo Herbert Spencer comenzar la exposición de la teoría social de la nueva sociedad como parte de un ataque a la Gran Bretaña conservadora. Pero entonces era demasiado tarde. La sociedad burguesa ya no era nueva y, para consternación de un Spencer que ya no entendía nada, estaba bajo el creciente ataque de unas fuerzas todavía más nuevas.

La política está determinada por la sociedad, y la sociedad debe estudiarse con los métodos de observación y análisis introducidos por la ciencia natural positiva. Tal es el principal mensaje de la sociología de principios del siglo XIX. Este mensaje es tan importante que a mediados del siglo XX todavía puede encontrarse su huella en la división académica del trabajo. Hoy, en efecto, la disciplina académica de la política ha dejado de ser en gran parte una rama de la jurisprudencia o la filosofía y, ocasionalmente, un estudio de la historia parlamentaria, para convertirse, por lo general, en un intento de construir algún tipo de nueva ciencia social.

Los trabajos de los primeros sociólogos sirvieron para organizar un vasto terreno, pero raras veces dieron por resultado un análisis profundo; determinaron la orientación y dirección de la sociología, pero no crearon un sistema fértil de conceptos básicos. La preocupación de Tocqueville por los problemas del igualitarismo y la centralización, y por la función estratégica de las organizaciones intermedias, ha inspirado a escritores posteriores preocupados por la amenaza de la revolución en el siglo XX. Las ideas de Spencer sobre la evolución de la diferenciación y la integración social resuenan en las recientes obras de Talcott Parsons, que fue durante cierto tiempo el juez del pensamiento spenceriano y para quien los Estados Unidos de hoy sustituyen naturalmente a la Inglaterra victoriana como cima de la evolución social[255(ref)].

La política burguesa se ha desarrollado básicamente, sin embargo, en una dirección contraria a la que esperaban los primeros sociólogos. La distinción central, común a Saint-Simon, Comte y Spencer, entre sociedades pacíficas, no coactivas, dedicadas a objetivos económicos y científicos, por una parte, y sociedades dedicadas a la guerra y la teología, por otra, quedó muy pronto anticuada en la nueva era del imperialismo y de las luchas de clases violentas. Es significativo que los teóricos contemporáneos de la «sociedad industrial», que escriben a la sombra del llamado «complejo militar-industrial», ya no enfrenten

a la sociedad «industrial» con la «militar» o «militante», sino con la sociedad «agrícola» o con la «posindustrial»[256].

Los teóricos de las élites fueron quienes captaron con más exactitud el desarrollo real de la política tras la revolución burguesa. En lugar de una clase industrial compuesta en su inmensa mayoría por empresarios y obreros, señalaron a una pequeña élite política como dirigente de la nueva sociedad. En lugar de una revolución culminada armoniosamente, encontraron un nuevo ciclo de conflicto social. En lugar de la ilustración científica, subrayaron la importancia de las ideologías no racionales. En lugar de la administración y el *laissez faire* pacíficos, se centraron en el papel del Estado como aparato de violencia.

La teoría de las élites surgió de la reacción de un grupo de intelectuales de la alta burguesía ante el ascenso de la clase obrera a finales del siglo XIX y principios del XX. La política después de la revolución burguesa resultó ser también una política del imperialismo. En 1895, un sociólogo de futuro renombre proclamaba: «Lo que debemos transmitir a nuestros sucesores no es la paz y la felicidad humana, sino la *lucha eterna* por la conservación y elevación (*Emporzüchtung*) de nuestra especie nacional»[257]. En un párrafo de su principal obra sociológica, escrita en 1911, el mismo sociólogo declaraba: «El universal renacimiento del capitalismo “imperialista”, que ha sido siempre la característica normal de efecto producido por intereses capitalistas sobre la política, y, a su lado, el renacimiento del impulso expansivo político no son, pues, ningún resultado del azar. Y hasta donde nos es dable ver, parece que tal tendencia seguirá predominando en el futuro»[258(ref)]. Ese era el credo de Max Weber, que se distinguió no sólo como un gran sociólogo sino también como un gran defensor del imperialismo alemán[259(ref)].

La segunda generación de sociólogos políticos revivió de algún modo la astuta perspicacia de Maquiavelo en sus observaciones acerca del juego político de su tiempo. Estos sociólogos tomaron nota del papel de la fuerza y el fraude, de la distinción entre virtudes privadas y públicas, y arrojaron luz sobre el funcionamiento oligárquico de los gobiernos y organizaciones y sobre la importancia de la ideología. En conjunto, sin embargo, sus esfuerzos no llegaron al descubrimiento de una nueva ciencia de la sociedad. La tentativa más ambiciosa de este grupo, el audaz intento de Pareto de concebir la sociedad como un sistema mecánico de residuos, derivaciones, intereses y heterogeneidad

social, se reveló estéril. El propio Pareto quedó prisionero de su psicología individualista y (al menos parcialmente) instintiva, que impidió que su insistencia en la importancia central de los sentimientos no racionales en la sociedad fuese algo más que un mero esbozo de una teoría social.

A su tesis de que la política no era plenamente explicable en términos sociales estaba asociada la tendencia de los teóricos de las élites hacia una descripción biológica de la política. Siempre con Gumplowicz en primer término, esta tendencia era visible también en los demás, en sus comentarios sobre la lucha por la «preeminencia» (Mosca), por la «vida y el bienestar» (Pareto) o por el «suelo nutricio» (Michels). Estaba también en su común convicción acerca de la importancia fundamental de la desigualdad innata de los hombres.

El estudio de los teóricos de las élites nos ha llevado desde la política de la revolución francesa hasta la política enfrentada a la amenaza o la promesa de una revolución socialista. De esta, Robert Michels escribió: «el problema del socialismo no es un mero problema de economía […] el socialismo es también un problema administrativo, un problema de democracia»[260(ref)]. Con la primera frase, Michels hablaba por todos los teóricos de las élites, aunque los demás habrían efectuado gustosamente algunas variaciones individuales sobre el tema de la segunda. La preocupación central de los sociólogos de las élites fue transmitida, posiblemente con más claridad, por alguien que no era exactamente un miembro de su círculo: Max Weber, que declaró en la conclusión de su conferencia de Friburgo: «La cuestión no es la posición *económica* de los *dirigidos*, sino más bien la calificación *política* de las clases dirigentes y ascendentes…»[261(ref)].

Con todo, habría de ser su reflexión sobre los problemas económicos —que produjo una crítica de la economía política inspirada por la ascensión de la clase obrera y el fantasma de la revolución proletaria— lo que constituiría finalmente la contribución más importante de la sociología al estudio de la sociedad que los primeros sociólogos habían descubierto. Esa contribución será el tema del capítulo siguiente. Allí encontraremos, entre otros, a Max Weber, que fue —y es preciso recordarlo siempre— profesor de economía.

La historia posterior del siglo XX ofrece una clave para lo que es probablemente la razón fundamental de que los hallazgos clásicos de la sociología moderna se produjeran a partir de un análisis de la economía

capitalista y no de la política capitalista. Dos guerras mundiales, el fascismo, la intervención imperialista y el refinamiento y desarrollo de los medios de control y represión políticos son testigos del papel central de la violencia y la dominación en el mundo capitalista. Sin embargo, lo que hasta hoy es un relativo éxito político de los dirigentes de ese mundo ha estado determinado básicamente por la elasticidad y la capacidad de crecimiento de las economías capitalistas avanzadas, que ha vuelto inesperadamente penetrantes y poderosos a los mecanismos para la integración económica y social de los dominados. Es más, la institución política más importante de las sociedades capitalistas avanzadas no ha sido una administración eficaz ni una élite astuta, sino la democracia burguesa. Sin embargo, nunca se ha desarrollado en sociología —ni tampoco en lo que hoy se llama «ciencia política»— una teoría social de la democracia burguesa. Incluso en el materialismo histórico sólo hay un comienzo de tal teoría, sobre todo en Lenin, pero muy general y sin elaborar. Todavía nos faltan una teoría y un análisis científicos y desarrollados de la democracia burguesa.

5. LA COMUNIDAD IDEOLÓGICA: LA CRÍTICA SOCIOLÓGICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA.

I. UNA CIENCIA NATURAL DE UN MUNDO ANTINATURAL

La sociología, en cuanto discurso sobre la política, experimentó a la larga una transformación notable. Hemos visto cómo el determinismo evolucionista y confiado del período de la revolución burguesa triunfante —que se mantuvo incluso durante la fase de la restauración— se transformó en un desesperado voluntarismo elitista durante la era del imperialismo. Este cambio, sin embargo, sólo tuvo lugar cuando un grupo de autores de sociología dio paso a otro, pero la formación de la sociología revela también una paradoja básica en las concepciones de la mayor parte de su autores.

La sociología, desde su mismo comienzo, se puso en marcha como una empresa naturalista, como una historia o estudio natural de la sociedad, en contraposición con la historiografía dinástica, la teología o la filosofía legal y moral tradicional. Los sociólogos se inspiraron en las ciencias biológicas, entonces en rápido desarrollo: Comte y Saint-Simon se inspiraron en los fisiólogos franceses de comienzos del siglo XIX, Spencer en Lamarck y en el geólogo George Lyell. En el último tercio del siglo, la obra de Darwin destacó sobre todas las demás.

En la perspectiva de la época, la sociedad y las instituciones sociales se consideraban como parte de un universo natural, único y regido por leyes. Las ideas evolucionistas y las analogías orgánicas —con distintos acentos sobre la especificidad de la sociedad— ejercieron una gran influencia. La escasa corriente de libros sobre sociología que comenzó a aparecer en las décadas de 1870 y 1880 —escritos por Albert Schäffle, Paul von Lilienfeld, Guillaume de Greef, Evgeni de Roberty, Ludwig Gumplowicz, Lester Ward y algunos otros, ahora por lo general todavía más olvidados[1]— formaba parte de un movimiento naturalista mucho más amplio que se desarrolló en respuesta a la revolución

darwiniana.

Este período de la sociología se recuerda sobre todo, aunque de forma vaga, como una época de sistemas omnicomprensivos, rápidamente obsoletos, pero fue también un período notable por la recopilación entusiasta, y a menudo ingenua, de las más diversas especies de hechos sociales. De entonces son la colosal compilación de Spencer, *Descriptive sociology*; las monografías de Le Play sobre la familia[2]; las notas o secciones similares de los primeros volúmenes del *American Journal of Sociology*, la *Revue Internationale de Sociologie* o la *Rivista Italiana di Sociología*, con sus informes internacionales sobre estadísticas de ferrocarriles, condiciones de vivienda, huelgas; o los estudios más académicos e históricamente orientados de literatura interdisciplinar aparecidos en el durkheimiano *L'Année Sociologique.* Los primeros sociólogos se parecían en gran medida a los primeros devotos de la ciencia natural, los coleccionistas de piedras y plantas y los escritores aficionados sobre fenómenos naturales de los siglos XVII y XVIII.

El tratamiento naturalista de la sociedad y del hombre abrió nuevos caminos, muy alejados de los senderos trillados de la teología tradicionales y de la filosofía moral. Saint-Simon y Comte afirmaron que la teología y la metafísica habían sido superadas por la ciencia que ellos pretendían representar. Durkheim contrapuso nítidamente el nuevo tratamiento científico de la *morale* a la filosofía moral apriorista, kantiana o no kantiana[3(ref)]. Las biografías de los fundadores de la sociología muestran que, por lo general, habían roto con sus antecedentes religiosos familiares: el catolicismo devoto en el caso de Comte; el metodismo, en el de Spencer (proceso iniciado por su padre en su madurez); el judaísmo en el de Durkheim, que era hijo de un rabino. Max Weber, que no fue naturalista, tuvo también antecedentes pietistas. La fundación de una sociedad belga de sociología en el año 1900 por un grupo predominantemente católico de profesores fue vista así lógicamente por la *Revue Internationale de Sociologie* como «un hecho notable»[4(ref)].

En su acento naturalista, la sociología corría pareja con los esfuerzos de Marx y Engels, que también trabajaban por una ciencia natural de la sociedad, también eran admiradores de Darwin y hostiles a la teología y la filosofía moral[5(ref)]. Es más, para consternación del ultraliberal Victoriano, hubo algunos que pensaron en Darwin, Marx y Spencer como una nueva y posteológica trinidad[6].

El cuarto congreso de la internacional sociológica, el *Institut Internationale de Sociologie*, celebrado en 1900, se consagró principalmente al estudio del materialismo histórico. Marx fue tratado allí por los organicistas y positivistas progresistas, en general, como uno de los suyos, con un tipo de benevolencia y respeto similar al que habría de recibir posteriormente de los hegelianos y fenomenologistas de última hora. En otras palabras, la aproximación a Marx era ecléctica, superficial y sujeta a los dictados de la moda[7].

Con todo, el inesperado resultado de este naturalismo sociológico fue, paradójicamente, una reafirmación del idealismo tradicional sobre una nueva base. Los sociólogos emprendieron grandes estudios empíricos sobre moral —*La división del trabajo social*, de Durkheim; *The origin and development of the moral ideas*, de Westermarcks; *Morals in evolution*, de Hobhouse— y sobre religion, los *Gesammelte Aufsätze zur Religions Soziologie*, de Weber, o *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim. Al mismo tiempo, hicieron algo más y distinto de eso: transformaron la comunidad de valores y normas en fenómeno básico de toda sociedad. Es más, los dos primeros sociólogos llegaron incluso a fundar nuevas religiones: el nuevo cristianismo de Saint-Simon y la religión de la humanidad de Comte.

Muchos factores intervinieron, sin duda, en las conversiones religiosas de Saint-Simon y Comte, desde la inseguridad ideológica de muchos intelectuales no revolucionarios y no reaccionarios durante una restauración vacía, hasta las mismas personalidades inestables y neuróticas de ambos sociólogos Lo importante, sin embargo, es que ambos atribuyeron expresamente a sus religiones un papel y una función definidos en sus teorías sociales. En la obra de los sociólogos posteriores, otro tipo de comunidad ideológica habría de desempeñar básicamente el mismo papel e idéntica función.

La razón central del desarrollo paradójico de la corriente sociológica más importante es, sin embargo, que la sociología llegó a verse a sí misma como ciencia natural de un mundo antinatural. Ese mundo era antinatural en dos sentidos. Primero, era antinatural —o anormal, como habría de decir Durkheim— en el sentido de que estaba enfermo, de que era una sociedad plagada de males sociales, de «problemas sociales». La actitud crítica que adoptaron ante el objeto de su estudio, dio a los principales sociólogos cierto terreno común con los fundadores del materialismo histórico, y los alejó del aislamiento cínico de los darwinistas sociales. Para los sociólogos, sin embargo, el mundo también era

antinatural [en un segundo sentido: no contenía ningún elemento curativo natural. El cuerpo social no estaba sano ni podía traer a la vida nuevas fuerzas sociales capaces de proporcionar una base natural para una nueva sociedad. Había que introducir, pues, nuevas religiones y principios morales con objeto de hacer al mundo normal y natural (en el primer sentido).

Esta lógica puede apreciarse con toda claridad en Saint-Simon y Comte. Ambos comenzaron proclamando la llegada de una nueva sociedad y de una era de ciencia positiva; ambos pretendieron haber demostrado las características fundamentales de la nueva época y los cambios políticos e ideológicos que necesitaba; ambos consideraron su propia obra como una contribución a esos cambios; y ambos llegaron a ver también los males de la nueva sociedad; entre otros, la pobreza y el paro.

Ahora bien, si en su crítica de la Restauración Saint-Simon y Comte pudieron confiar en la promesa de la clase industrial y del nuevo sistema de ideas a ella asociado, en su crítica del capitalismo no encontraron en todo el mundo ninguna fuerza nueva capaz de resolver los problemas sociales que el capitalismo creaba. No tuvieron fe en la posible evolución de los dirigentes industriales, ni en las luchas de la clase obrera, ni en el desarrollo espontáneo de nuevas ideas o en el restablecimiento de las viejas. En este contexto fue en el que se introdujo la religión como una solución desde fuera, desde el reino atemporal y no espacial de los principios espirituales. Enfrentados a los nuevos problemas sociales, Saint-Simon y Comte respondieron con consignas morales: «Los hombres deben actuar unos para otros como hermanos» (Saint-Simon); «Dar la vida por el otro» (Comte). Para apuntalar esta moral, crearon sus religiones. Como dijo Durkheim: «Una doctrina del universo como base: en esto es en lo que debe consistir el nuevo cristianismo [de Saint-Simon]»[8(ref)]. Las nuevas religiones se convirtieron en los medios para crear la nueva sociedad —que ya no se consideraba en evolución natural— y para proporcionarle su mecanismo regulador fundamental, que ya no se derivaba sobre todo del estudio de las verdaderas tendencias sociales[9(ref)]. Es preciso añadir que ahí se paraba la función de la moral sancionada por la religión. La moral no se proponía como un sustitutivo de la reorganización social. Comte y Saint-Simon siguieron defendiendo la reforma social.

El desarrollo posterior de las concepciones de Saint-Simon y Comte puede ajustarse a una pauta más general. Ambos teóricos tomaron nota de la nueva

«cuestión social» de la sociedad capitalista triunfante y se consagraron a la reforma social. Ambos, por tanto, quedaron cada vez más alienados de los empresarios y políticos burgueses que habían protegido las primeras publicaciones de Saint-Simon sobre la «industria» y se habían suscrito a ellas. Sin repudiar la revolución francesa, nuestros dos hombres se habían negado desde el principio a situarse en la existente tradición revolucionaria (burguesa o jacobina), y más tarde se negaron también a adoptar una posición obrera. En lugar de ello, defendieron que la solución de la cuestión social estaba en manos de las autoridades establecidas de la sociedad existente[10]. Y así, presentaron sus programas sociales como la alternativa al inminente desastre. Comte subrayó que el positivismo es «la única garantía contra la invasión comunista»[11].

En resumen, los primeros sociólogos mostraron una lealtad fundamental aunque difícil hacia la sociedad capitalista, defendiéndola contra las fuerzas feudales reaccionarias y contra las fuerzas socialistas revolucionarias. Eran plenamente conscientes, sin embargo, de los problemas críticos planteados por el proletariado y por el movimiento obrero, y esto les condujo a cuestionar el orden social existente. Para encontrar una solución parcial a las dificultades de esta posición, la sociología recurrió a una renovación de las viejas tradiciones idealistas de la religión y la moral.

Desde este ángulo pueden entenderse no sólo los programas de reforma de los sociólogos, ya que el desarrollo de los conceptos más específicos de la sociología, de la contribución sociológica central al discurso científico sobre la sociedad (cualquiera que sea su valor), refleja la misma pauta. *Esta contribución sociológica ha consistido esencialmente en el descubrimiento y estudio de la comunidad ideológica* —esto es, de la comunidad de valores y normas— *en agregados humanos de varios tipos y tamaños*. En la aplicación práctica de esta teoría, la sociología se ha caracterizado por su compromiso en favor del reforzamiento de algún tipo de comunidad ideológica. Al ser en su origen la heredera de la filosofía política tradicional, la sociología se ha convertido así, en muchos sentidos, en un equivalente moderno y científicamente orientado de la teología y de la filosofía moral, en un guardián, investigador en vez de dogmático, de la comunidad ideológica.

Las carreras de los primeros sociólogos americanos sirven para ilustrar esta continuidad de función. Siete de los diecinueve primeros presidentes de la American Sociological Society comenzaron sus carreras como pastores

protestantes[12(ref)]. Todos yuxtapusieron también la ciencia natural a un mundo antinatural, aunque unieron estos dos elementos en un orden inverso, ya que llegaron a la ciencia como resultado de su experiencia con un universo antinatural, inmoral[13]. (Las dos tendencias representadas por el naturalismo científico y por la experiencia de un mundo antinatural, que aquí se han separado por necesidad analítica, estuvieron con frecuencia interrelacionadas de forma compleja y en modo alguno constituyeron secuencias temporales definidas.)

Aquí no se pretende sugerir que todo lo que se ha traído y llevado bajo la etiqueta de sociología encaja en este marco. Por el contrario, en el próximo apartado hablaremos de una tendencia importante que no encaja en él, y podrían encontrarse también otros ejemplos. Lo que afirmamos aquí es que todas las actividades, amplias y complejas, que habitualmente llamamos sociológicas tienen un núcleo específico; que la principal contribución de la sociología está vinculada al análisis y la investigación de la comunidad ideológica.

La pauta típica de la formación de la sociología puede observarse en la evolución de Saint-Simon y Comte. También es perceptible en Pareto, que se enfrenta no ya con el fantasma de la revolución roja (como Comte), sino con una clase obrera cada vez más organizada y rebelde. Como hemos señalado antes, en la sociología de Pareto hay algo más que su hincapié en la importancia de los sentimientos en los asuntos humanos, pero es digno de notar que a este aspecto de su obra se debe la popularidad de sus opiniones entre los sociólogos norteamericanos de los años treinta, no sólo Parsons, sino también Homans y Henderson[14]. En una nota autobiográfica muy citada, Homans nos ha recordado que «gran parte de la sociología moderna es un esfuerzo para responder a los argumentos de los revolucionarios»[15].

Sin embargo, el período decisivo en la formación de la sociología coincidió con el desarrollo de una crítica de la economía política (en forma generalmente muy rudimentaria) y con los intentos por resolver los problemas planteados por la cuestión social, pero no con el desarrollo de una teoría de la política. En un movimiento de rebeldía contra el carácter deductivo, utilitario-individualista y de *laissez faire* de la economía liberal ortodoxa (sobre todo la «vulgar»), se desarrollaron en el último cuarto del siglo XIX nuevas teorías sociales que tuvieron un carácter inductivo, socioético e intervencionista. La sociología fue parte de este movimiento, que incluía también otras tendencias íntimamente relacionadas tales como la economía histórica, en Alemania, y la economía

institucionalista en Estados Unidos.

Se pueden distinguir, a este respecto, tres críticas de la economía política, que fueron importantes, cada una en un sentido específico, para el desarrollo del proyecto sociológico. La primera estuvo centrada en la política económica liberal y dio origen —o más exactamente, impulso— a un tipo de práctica de investigación que a menudo se llama sociológica, pero que de una forma creciente se ha convertido en parte de la habitual rutina administrativa. Las otras dos sirvieron para llamar la atención sobre la comunidad ideológica y para construir la sociología como una disciplina teórica y empírica diferenciada. Una de ellas partió de un análisis crítico de las bases epistemológicas de la economía. La otra fue una crítica exhaustiva de la epistemología, el utilitarismo y las recomendaciones políticas de la economía liberal. Max Weber puede tomarse como representante del segundo tipo de crítica y Durkheim del tercero.

La crítica sociológica de la economía política entrañó también una crítica de la obra de Spencer, que en cierto modo podía considerarse como economía liberal en sentido amplio. La doctrina de Spencer era la más cercana forma de naturalismo contra la que reaccionar; reacción que sorprendentemente tuvo lugar muy pronto, aunque durante cierto tiempo Spencer quedó sumergido en abrazos eclécticos[16(ref)]. La necesidad de esta crítica era evidente para los sociólogos americanos de la década de 1890, que habían crecido en un medio ideológico fuertemente spenceriano. También era evidente para Durkheim e influyó en su obra sobre la solidaridad social y la división del trabajo.

Spencer había sido durante un breve período el principal sociólogo del mundo. Sin embargo, la sociología moderna se constituyó en reacción crítica contra él. Una idea del vigor de las fuerzas que constituyeron esta reacción puede deducirse del hecho de que la discípula más querida de Spencer fue una de las que emprendió un nuevo camino. A los ilustres nombres de Weber y Durkheim puede añadirse, en efecto, el de una representante del primer tipo de crítica, Beatrice Webb. Antes de su matrimonio, como Beatrice Potter, fue amiga íntima de Spencer, que la eligió como su agente literario, pero en lugar de continuar su obra se convirtió en una de las socialistas fabianas reformistas[17(ref)]. Los fabianos también consideraban que sus estudios sobre la sociedad eran sociológicos, pero la suya era otra clase de sociología[18].

II. LA SOCIOLOGÍA ADMINISTRATIVA Y EL OCASO DEL CAPITALISMO COMPETITIVO

La sociología de Spencer había sido, sin ningún género de dudas, una ciencia natural de un mundo natural. El hombre y la sociedad se consideraban como parte de un proceso cósmico de evolución, diferenciación e integración progresivas que manifestaba una tendencia intrínseca, lamarckiana, a la perfectibilidad. En términos sociales algo más concretos, este proceso social entrañaba la división del trabajo y el desarrollo de una armoniosa interdependencia a través del libre cambio. Este no era un cuadro muy exacto de la realidad, ni siquiera en la primera época de Spencer, cuando Engels escribía *La condición de la clase obrera en Inglaterra* y Disraeli su *Sybil, or the two Nations*, pero tenía sentido para los pequeños comerciantes y fabricantes de la Derby natal de Spencer y de otras ciudades industriales nuevas, que estaban prosperando con la revolución industrial y se sentían seguros en lo que era indiscutiblemente el primer país del mundo. La sociología de Spencer tuvo su base en el radicalismo disidente de la burguesía y la pequeña burguesía del capitalismo competitivo de Inglaterra en el segundo tercio del siglo XIX.

Con la continua concentración de capital, la aparición de las grandes sociedades y monopolios y el crecimiento de la pobreza y la miseria en los barrios bajos de las ciudades, el mundo se hizo cada vez menos spenceriano. La gran depresión de la década de 1870, el auge del movimiento obrero durante la década de 1880 en Gran Bretaña y Estados Unidos (y en Francia), y el reto de las potencias ascendentes de Alemania y Estados Unidos a la hegemonía mundial inglesa propinaron golpes decisivos a las ideas de libre cambio y libre comercio.

Un modelo de capitalismo competitivo puede servir, sin embargo, como ideología idílica en contextos algo más sórdidos. Los hombres que rindieron homenaje a Spencer durante su visita triunfal a los Estados Unidos eran, en buena medida, los implacables magnates de la nueva fase monopolista del capitalismo, los Carnegies, Rockefellers, Hills y demás. Sin embargo, y por muy agradable que fuera la noción spenceriana de «supervivencia de los mejor dotados» para los vencedores en la peligrosa competencia monopolista, Spencer no era su verdadero hombre.

En la última parte de sus *Principles of sociology*, el viejo liberal escribió acerca de la libertad de contrato en relación con el «trabajador manual asalariado»: «pero esta libertad significa en la práctica poco más que la

posibilidad de cambiar una esclavitud por otra; como sólo está preparado para una ocupación concreta, rara vez tiene oportunidad de hacer algo más que decidir en qué taller pasará la mayor parte de sus tristes días. La coerción de las circunstancias ejerce a menudo una presión más fuerte sobre él que la del amo sobre un siervo»[19(ref)]. A pesar de este veredicto bastante severo en un siglo de capitalismo industrial, Spencer termina aceptando un «relativo optimismo» a largo plazo, pero sus remedios son lamentables: las cooperativas absorberán finalmente a los obreros «superiores» y desplazarán a las empresas capitalistas[20(ref)], y una limitada cantidad de filantropía privada aliviará los peores aspectos del destino obrero[21]. Las bases del progreso futuro se asentaban en la paz mundial, que sería garantizada por una «federación de las naciones superiores (ya prefigurada por los acuerdos ocasionales entre "las Potencias")»[22(ref)].

En nuestro primer capítulo ya tomamos nota del reto, en apariencia desafiante, de Talcott Parsons en su *magnum opus The structure of social action*: «Spencer ha muerto. Pero ¿quién le mató y cómo? He aquí el problema». La respuesta de Parsons es que la evolución de la teoría científica fue responsable de su destino. Parsons escribía, sin embargo, en 1937, y es interesante señalar que Spencer ya había sido declarado muerto cuarenta años antes por otro sociólogo americano, muy destacado entonces como jefe del importante departamento de sociología de Chicago y director del *American Journal of Sociology.*

En una recensión del último volumen de *Principles of sociology*, de Spencer, Albion Small escribió en 1897: «Con todo, la sociología de Spencer pertenece al pasado, no al presente. Tiene un puesto permanente en el desarrollo del pensamiento sociológico, pero la sociología actual no es spencerianismo ni depende de nada que sea spenceriano»[23(ref)]. Esto se decía antes de que la sociología americana hubiera producido mucha teoría, científica o no. Small afirmaría después, con una encantadora ingenuidad y también con algo de exageración retórica, que la sociología se estableció en Estados Unidos antes de que tuviera un contenido intelectual, un método y ni siquiera un punto de vista definido[24(ref)].

Naturalmente, Spencer no estaba tan muerto en 1897 como en 1937, incluso aunque se deje de lado el hecho incidental de que el viejo Victoriano no se fue de este mundo hasta 1903. Algunos spencerianos como William Graham Sumner y

el más heterodoxo Franklin Giddings, fueron figuras vigorosas y prominentes en la sociología norteamericana. Sin embargo, y en conjunto, Small había captado el clima de la época.

Lo que mató a Spencer fue, sobre todo, la muerte del capitalismo competitivo de pequeñas dimensiones y la llegada del capital monopolista, en una economía dominada por grandes sociedades anónimas. Con la agudización, en la nueva época, de las contradicciones internacionales e interiores, el viejo liberalismo —pacifista, cosmopolita y unido al libre cambio— fue sustituido por el imperialismo y la reforma social[25(ref)]. La sociología de Spencer se vino abajo con su ideología política. Fue asesinada por dos veces, en efecto, durante este nuevo período: la mató un nuevo tipo de investigación sociológica y un nuevo tipo de teoría sociológica.

El enfoque naturalista de la sociedad, que fue una de las manifestaciones y realizaciones más importantes de la primera sociología, se movió ahora en una dirección diferente. La importancia concedida a la observación y recogida de datos —tomados principalmente de la historia, como en Comte, o de la historia y la etnografía, como en Spencer— ya no sirve para demostrar el curso natural de la evolución, sino para proporcionar información sobre el presente mundo antinatural. Ahora no se buscan leyes sociales, sino principios en los que pueda basarse una política social.

Charles Booth, naviero y rico filántropo, emprendió su famoso *Survey of London life and labour* para refutar las afirmaciones del dirigente socialista Hyndman acerca de la magnitud de la pobreza en Londres. Booth descubrió que las aseveraciones de Hyndman subestimaban la realidad. Su investigación se publicó en 1889, el mismo año de la gran huelga portuaria de Londres, que terminó con éxito. Una de las colaboradoras que contrató fue Beatrice Potter, prima política suya, y fueron precisamente sus experiencias sobre los parias de Londres y la huelga portuaria lo que la alejó de las ideas sociológicas de su amigo de familia, Spencer. A este estudio siguieron otros, realizados por Booth, Rowntree y otros. Los Webbs y otros fabianos estudiaron los sindicatos y las diversas causas de la indigencia y la pobreza.

Una mezcla de cientifismo social spenceriano (y comteano) y de preocupación por los problemas sociales similar a la de los fabianos y otros británicos de la misma especie, caracteriza también a la sociología americana que se desarrolló rápidamente en la misma época. En el año 1901, la unión de

graduados en sociología de la Universidad de Chicago emprendió un amplio estudio sobre la sociología en Estados Unidos. Sus descubrimientos revelaron que la sociología americana era muy sensible a la influencia de Spencer (y en menor medida a la de Ward), y a la necesidad de organismos de mejora social, así como a la enseñanza teórica de las universidades alemanas[26(ref)]. Se reunieron los programas de un gran número de instituciones universitarias, que mostraban una enorme cantidad de cursos sobre «La esfera de la actividad del Estado, el Estado y la industria, socialismo»; «Sociología de las clases dependientes, caridad»; «Sociología de las clases delincuentes, criminología»; «Sociología del grupo industrial, economía social»; «Reforma social, sociología práctica, problemas sociales»[27(ref)].

Por tanto, no mucho después de que Spencer hubiera fulminado, en su enormemente influyente *Study of sociology*, a «los organismos que se dedican a promover en masa bienes inútiles», George Vincent, del departamento de sociología de Chicago, podía escribir (no de muy buen humor): «Para los periódicos, el sociólogo es el hombre que se ocupa de los problemas de la adicción a la droga, el vicio y el crimen. Los encargados de colonias, los oficiales a cargo de las personas en libertad condicional, los que investigan las condiciones de las viviendas, los estudiantes de ciencia penal: todos son conocidos por el periodista como "trabajadores sociológicos"»[28(ref)]. La filantropía «científica» y las investigaciones para la reforma social no eran, por supuesto, nada nuevo. Las sociedades estadísticas inglesas, las comisiones gubernamentales y la American Social Science Association se habían definido antes a sí mismas en esos términos[29(ref)]. Lo nuevo era, sin embargo, la magnitud y la seriedad de los nuevos problemas sociales. El que habría de ser el departamento universitario de sociología más importante de Estados Unidos se fundó en el año 1893 en Chicago, una ciudad cuya población se había duplicado en sólo una década, la de 1880.

Chicago albergaba los tristemente célebres corrales de ganado descritos por Upton Sinclair y Bertolt Brecht. Las tendencias más radicales del primer movimiento obrero de Estados Unidos se centraron en Chicago. En la década de 1880, la campaña por la jornada de las ocho horas fue aquí más fuerte que en ningún sitio. La ciudad fue escenario de muchas y violentas luchas de clases en las décadas de 1880 y 1890. En 1886 tuvo lugar en Chicago el asunto de Haymarket: ocho dirigentes obreros fueron sentenciados a muerte por agitación,

y cuatro de ellos ejecutados, tras un misterioso enfrentamiento entre policía y manifestantes, en el que los condenados no habían estado presentes. Chicago fue el centro de la huelga de Pullman en 1894, durante la cual la ciudad fue ocupada por tropas federales y murieron 25 obreros[30(ref)].

Una innovación importante para el futuro de la sociología fue la relación establecida en Estados Unidos entre sociología y universidad. Las investigaciones *ad hoc* de «sociología aplicada» fueron una forma de administración social y de organización de caridad más que un empeño científico. Por otra parte, los grandes planes de «sociología general» de la época —derivados de Comte, Spencer, Schäffle y otros— contenían poca teoría que «aplicar». De hecho, la investigación práctica no se desarrolló en Gran Bretaña como disciplina viable e independiente que pudiera identificarse con la sociología. Durante largo tiempo no fue más que un aspecto de la administración social y de la enseñanza académica expresamente dirigida a ese fin[31]. La investigación social, que pudo haber sido un producto de la sociología académica, fue dirigida también en buena medida por los filántropos ricos. En su estudio sobre la tierra y el trabajo en Bélgica, Seebohm Rowntree empleó a 101 colaboradores durante diecinueve meses[32(ref)]. Sin pasado feudal, los Estados Unidos no tenían un sistema universitario estrechamente vinculado a fuerzas sociales en su mayoría preburguesas. Al contrario, las nuevas universidades norteamericanas, fundadas a finales del siglo XIX, estaban perfectamente adaptadas al funcionamiento de una sociedad burguesa moderna y desarrollada. Un sistema de *colleges* y universidades que podía ofrecer cursos sobre «métodos de *marketing*», «principios de publicidad», «reportajes periodísticos» y «cómo escribir cartas de negocios», o que podía tener (como tenía la Universidad de Chicago) una cátedra en «administración de policía», no sintió escrúpulo, como es lógico, en conceder estatus y recursos académicos a una disciplina vulgar y advenediza como la sociología[33(ref)].

De forma muy característica, el investigador norteamericano de orientación europea que acabamos de citar incluía en su lista de *horreurs* diversos temas y actividades que todavía hoy se consideran como sociología respetable; por ejemplo, ejercicios sobre «Experimentos de interacción cara a cara» y «Predisposición a accidentes»[34(ref)]. La tradición sociológica rechazada aquí sin contemplaciones todavía se venera como si fuera auténtica sociología: «Un informe no es una investigación; esos informes amables sobre vendedoras,

mecanógrafas, camareras, decanos, insolventes, litigantes, sistemas educativos, estudiantes de pedagogía que se sienten felices o desgraciados, estudiantes que dudan si aman a su padre más que a su madre o viceversa, con o sin gráficos, curvas y porcentajes, no son investigación y en ningún sitio se consideran investigación excepto en Estados Unidos»[35(ref)].

Muchos escritores han señalado una contradicción en el pensamiento de Spencer entre, por una parte, su visión organicista de la sociedad y su consideración evolucionista de su creciente integración y, por otra, su completo ultraindividualismo. Esta contradicción podía resolverse —y se resolvió— de dos formas básicas, supuesta la premisa del compromiso sociológico a estudiar la sociedad como una especie de todo. Durkheim y otros habrían de abordar el problema de una forma: los fabianos, Ward y otros pertenecientes a la tradición intervencionista, de otra.

Sidney Webb y Lester Ward citan un manifiesto del biólogo inglés T. H. Huxley dirigido contra el «nihilismo administrativo». Siguiendo a Huxley, Webb y Ward (el *doyen* intervencionista de los padres de la sociología americana) volvieron la analogía organicista contra las teorías del *laissez faire*, hablando de las vitales funciones de coordinación del sistema nervioso (que el mismo Spencer ya había comparado también con el sistema de gobierno). El objetivo de Webb y Ward era subrayar la creciente importancia del control cerebral, de la dirección racional y de la intervención gubernativa en la sociedad[36(ref)].

Para estos autores, la integración social era, sobre todo, un problema de regulación legislativa y de administración basada en el cálculo utilitario y racional. Ward, que en un principio había pensado titular su *Dynamic sociology* «La gran panacea»[37(ref)], entendía por sociología dinámica el control racional de las fuerzas sociales[38(ref)]. Su objetivo consistía en sustituir el humanitarismo por la introducción de mejoras, el «mejorismo» que, según declaraba, era un «humanitarismo sin sentimiento». El «mejorismo» implicaba «la mejora de las condiciones sociales por medio del cálculo frío»[39(ref)].

En su ensayo sobre la base histórica del socialismo, Webb compiló varias listas de enorme longitud, destinadas a probar el creciente papel del Estado. Una de esas listas comienza así: «Además de los nacimientos, matrimonios, muertes y electores, el Estado lleva registros de los abogados, notarios, agentes de patentes, corredores de bolsa, propietarios de periódicos, fabricantes de cartas de juego, cerveceros, banqueros… [y así hasta los *croupiers*], las compañías de

seguros, sociedades de amigos, instituciones educativas y de caridad, sociedades limitadas, tierras, casas…», y así otro buen número de líneas, en las que se incluyen los perros, libros, instituciones de culto, y finalmente las salas de baile[40(ref)]. Años después, en sus *Methods of social study*, los Webbs distinguieron cuatro tipos de instituciones, según se basaran en los instintos animales, la emoción religiosa, determinados principios humanistas abstractos o la planificación deliberada. Para la última, a la que los Webbs estaban consagrados, «la eficiencia es el único objeto»[41(ref)].

Ward y los Webbs representaron tendencias particulares de pensamiento dentro de un espectro más amplio, pero aunque quienes practicaban la sociología administrativa estuvieran sujetos a muchas otras influencias, y aunque muchos de ellos —quizá la mayoría— no fueran unos racionalistas tan absolutos como Ward y Webb, éstos ponen de manifiesto con toda claridad el significado general de la sociología administrativa. La mayor parte de quienes la practicaron se vieron afectados también por la noción de comunidad ideológica, aunque el propio Ward no fuera un investigador sociológico y su influencia fuera a menudo indirecta. Pero muchas personas de gran importancia, y sobre todo Albion Small, jefe del departamento de Chicago y principal organizador de la primera sociología norteamericana, sintieron una inmensa admiración por Ward[42].

1. *Directivos y obreros: el contexto de clase de la sociología administrativa*

La nueva sociología administrativa correspondía estrechamente a los problemas de la sociedad posvictoriana y posjeffersoniana. Además intentaba abordar esos problemas de forma directa por medio de la investigación social y sus directrices de política social. Su orientación administrativa significaba, sin embargo, que no tenía ninguna necesidad de cuestionar las bases de la sociedad cuya mala administración le preocupaba. Aunque se puso en contacto directo con «las clases trabajadoras y peligrosas», pudo permanecer vinculada básicamente a las clases dirigentes. La caridad de la Iglesia nunca entrañó por sí misma el cuestionamiento del orden social existente. Tampoco lo entrañó la benevolencia de estos sociólogos.

Quienes mejor ilustran todo esto son, quizá, los fabianos, que, a diferencia de la habitual trayectoria de los sociólogos, eran socialistas, y por tanto estaban comprometidos con un nuevo tipo de sociedad, basada en la propiedad colectiva.

Y, sin embargo, incluso su administrativismo (socialista) estaba empapado en los presupuestos básicos del orden social dominante.

Los fabianos aceptaron los principios de la economía marginalista, después de que Bernard Shaw fuera rápidamente convencido por la crítica de Marx realizada por Philip Wicksteed[43(ref)]. Se alejaron de los economistas en las cuestiones de política y propiedad, pero sus argumentos económicos partían de los principios de la tradición liberal: libre cambio, propiedad privada de la tierra, teoría marginalista de la renta, e inevitabilidad del crecimiento demográfico. La aparición y la miseria del proletariado tenían su origen en la propiedad privada de la tierra combinada con una población creciente. Para los fabianos, el socialismo significaba que la situación del proletariado sólo podía resolverse por la propiedad colectiva[44(ref)]. Aunque criticaron el deductivismo doctrinario de la escuela manchesteriana, los Webb y sus aliados pusieron gran empeño en comprometer a economistas ortodoxos liberales en la tarea de organizar la London School of Economics, cuya creación fue posible gracias a una importante dotación privada[45(ref)]. El arraigo de los fabianos en la estructura social y política de la vieja sociedad se manifiesta en la definición que ellos mismos dieron de su misión socialista: «Nos hemos planteado dos tareas definidas: primero, ofrecer un programa parlamentario a un primer ministro que se convierta al socialismo como Peel se convirtió al libre comercio; y segundo, hacer que el hecho de que un inglés ordinario y respetable sea socialista sea tan fácil y tan normal como el hecho de que sea liberal o conservador», escribió Bernard Shaw en el prefacio a la segunda edición de *Fabian essays.* Un sistema de sociedad se equiparaba, pues, con un arancel sobre el trigo. El orden social podía ser cambiado, pero sólo por personas respetables y de un modo respetable.

Los *Ensayos fabianos* se escribieron para administradores y políticos ilustrados, y no para un público obrero. En el prefacio de Shaw a la segunda edición este aspecto se subraya todavía más. Mientras trata a los «revolucionarios e internacionalistas de 1848-71» con una mezcla de ridículo y de benevolencia condescendiente, Shaw insiste en que una edición revisada de los *Ensayos* atraerá «más que la actual a los expertos en administración, banqueros (!), abogados y hombres de Estado constructivos» y todavía menos «al ciudadano normal que en estos asuntos es un profano». Esto era, naturalmente, un equivalente administrativo de la llamada dirigida al príncipe en el nuevo cristianismo de Saint-Simon.

Después de una entrevista en 1895 con Keir Hardie —el minero dirigente del Independent Labour Party—, Beatrice Webb escribió en su diario: «Algo de razón hay en la observación de Keir Hardie de que nosotros [los fabianos] somos los peores enemigos de la revolución social»[46(ref)]. El fabianismo, la variante más radical de la sociología administrativa, era también una teoría de reconstrucción económica elaborada en oposición a la revolución proletaria.

Las clases respetables de la sociedad norteamericana influyeron de forma semejante en las opiniones de los sociólogos americanos. La concepción de Ward era una mezcla de cientifismo comteano prerreligioso y de liberalismo norteamericano, interesado sobre todo en subrayar la importancia vital de la educación, incluyendo la educación de las «clases peligrosas»[47(ref)]. Frente a las «desigualdades artificiales» del predominante régimen competitivo del individualismo, y a las «igualdades artificiales» del socialismo, Ward defendía una vaga idea de «sociocracia», de gobierno tecnocrático y de regulación de la empresa privada. Ward profesaba una creencia conmovedora en el aparato de Estado de su época: «El Estado, como ya se ha señalado, es esencialmente benevolente, y todas sus actuaciones, por muy miopes e inútiles que sean, pretenden al menos el beneficio del pueblo. En manos de funcionarios prudentes y humanos, como los jefes actuales de estos grandes organismos [como la Oficina de Trabajo], éstos producirán sin duda alguna un inmenso bien público».[48(ref)]

Los sociólogos de Chicago se interesaron por la regulación y la administración de una economía de grandes empresas. La Universidad de Chicago fue fundada gracias a una donación de Rockefeller. Cuando esa Universidad comenzó a publicar el *American Journal of Sociology*, la revista recibió numerosas cartas airadas protestando contra el compromiso de la sociología con «una institución educativa fundada por el archiladrón de América». El director salió en defensa del honor de Rockefeller, aunque planteó prudentemente su caso como una nueva «hipótesis de trabajo»: «A la hipótesis de que la gran empresa industrial es un robo, nosotros oponemos la contrahipótesis de que la gran empresa industrial es progreso. La verdad final está, sin duda, en algún punto situado entre estos dos extremos; por ejemplo, la gran empresa perfecta, limitada y controlada por principios justos y dirigida en todos sus departamentos por hombres justos, será signo de una situación social avanzada»[49(ref)]. El mundo de Adam Smith había desaparecido en «el mundo

industrial de los Rothschilds, Morgans, Carnegies y Vanderbilts, el mundo de los sistemas ferroviarios y las cámaras de compensación, los grupos de presión sobre el legislativo, los monopolios y los sindicatos»[50(ref)]. Albion Small desarrolló entonces en varios artículos la tesis de que «El negocio privado es un monopolio público»[51(ref)].

En la reunión anual de la American Sociological Society, en diciembre de 1907, el economista institucionalista John Commons, de Wisconsin, planteó el problema: «¿Aumenta y es inevitable el conflicto de clases en EE. UU?» Commons pensaba que quizá estuviera aumentando, pero que no era inevitable, debido a la importancia de un público imparcial, que componía la tercera parte de la población y se interponía entre las partes en conflicto. Ese público estaba formado por agricultores, trabajadores agrícolas, clases profesionales y de gobierno, personal de servicio, pequeños empresarios y sus trabajadores[52(ref)]. Entre quienes comentaron el tema —ninguno de ellos sociólogo destacado— hubo acuerdo y desacuerdo. Algunos, entre los que se incluía Jane Addams, de Chicago (destacada asistente social de la época), pensaban que la gente tendía a dividirse en dos campos cuando la batalla comenzaba. Adams se refirió a su experiencia en una reciente huelga de camioneros en Chicago. A pesar de todo, creía que con la llegada de los monopolios a Estados Unidos, los directivos y los trabajadores se encaminaban a la unidad, y que el gobierno debía y tenía que regular los monopolios[53(ref)].

Los directivos técnicos y los obreros cualificados, con su «instinto de destreza en el trabajo», fueron contrapuestos por Thorstein Veblen a la «clase ociosa». En la primera era del capitalismo industrial, Saint-Simon había opuesto los banqueros, los capitanes de industria y sus obreros, a la clase feudal e improductiva. Ahora, en la era del capital monopolista, Veblen contraponía las instituciones y empleos industriales a los «pecuniarios»[54(ref)].

La dedicación a la investigación aplicada y a la reforma práctica no excluye un profundo aislamiento e incluso desprecio respecto a las masas cuyas condiciones son el objeto de esa dedicación. Los fabianos socialistas no sólo presumían de ser respetables, sino también de ser «autorizados, eminentes y titulados», y de no prestar atención a las opiniones del «ciudadano ordinario y profano».

En la sociología norteamericana no había dignidades feudales que lucir, pero sí había otro factor de aislamiento. Los padres fundadores de la sociología

norteamericana procedían de viejas familias anglosajonas de clase media (con excepción de Veblen, cuyos padres eran inmigrantes noruegos). La clase obrera norteamericana se componía sobre todo de inmigrantes recientes, que frecuentemente no eran de origen anglosajón, y a veces ni siquiera blanco. Entre esta clase obrera y el ciudadano respetable (incluido el sociólogo) de la Chicago Civil Federation —importante organización dedicada a la reforma municipal y a la conciliación industrial— existía un gran abismo. Aquello en lo que podían estar de acuerdo «el profesor, el sacerdote, el predicador, el filántropo, el político y el financiero» no se basaba en la comprensión de los problemas de las masas de obreros sin cualificación, con su «naciente conciencia de masa, capaces de llegar muchas veces a insensatas posiciones extremas en las peticiones de pagos atrasados de lo que se les debe de una igualdad parcialmente entendida»[55(ref)].

El más radical de los primeros sociólogos americanos, Edward Ross, fue populista, y posteriormente consejero del político progresista La Follette. Ross escribió un famoso panfleto racista contra 1 os obreros inmigrantes y contra la inmigración[56], hablando del «cochino estilo de vida» de esos obreros, de «sus reyertas y sus placeres animales», y de la amenaza que suponían para «la sangre americana», amenaza contra la que Ross hacía un llamamiento al «orgullo de la raza»[57].

El historiador norteamericano Richard Hofstadter ha señalado el papel que desempeñó el desarrollo de la sociología de un movimiento reformista más amplio y progresista en los Estados Unidos. Al mismo tiempo, Hofstadter ha mostrado la naturaleza burguesa de la dirección de ese movimiento, y el abismo que le separaba de los obreros inmigrantes[58]. El desprecio de Ross —mezclado con lo que eran, en sí mismos, argumentos en favor de los trabajadores contra posibles rompehuelgas, etc.— y el aislamiento de los reformadores municipales, en Chicago y en todas partes, forma parte del fracaso histórico del reformismo en los Estados Unidos para unir a las fracciones muy divididas de la clase obrera. Mientras el aparato de Estado —que no era ni universal ni imparcialmente tan benévolo como Ward había creído— reprimía al movimiento obrero socialista, las máquinas políticas burguesas se convertían en las principales instituciones interesadas en atender, al menos, algunas de las necesidades más inmediatas de las amplias masas de la población obrera. Así, la aparición de la sociología cumplió su papel en una fase muy importante de la historia social de los Estados Unidos.

III. CULTURA Y MORAL

Al rastrear las críticas de la economía que se desarrollaron dentro de la sociología clásica, podemos localizar una encrucijada común en la que ambas convergieron antes de seguir en direcciones diferentes para unirse de nuevo en la posterior marcha de la teoría sociológica. Este punto de convergencia se encuentra en la llamada economía «histórica» alemana. Aunque poco señalada[59], la importancia fundamental de los economistas alemanes en la formación de la sociología fue algo muy natural.

1. *La economía histórica alemana*

En su *Verein für Sozialpolitik*, los economistas críticos alemanes intentaron enfrentarse a la cuestión social de una forma directa y sistemática. Si se deja aparte la crítica marxista revolucionaria, la suya fue la crítica más explícita y elaborada de la economía competitiva y liberal. Además, esos críticos alemanes estaban situados en un sistema universitario nacional que, en la segunda mitad del siglo XIX, era el principal centro internacional de investigación y ciencia. Las universidades alemanas enseñaron a los científicos sociales americanos a partir de la década de 1870, y proporcionaron el modelo de las nuevas universidades americanas. A Alemania fueron investigadores franceses como Durkheim y Celestin Bouglé para aprender de la cultura del vencedor en la guerra de 1870-71. En la misma Alemania, después de la unificación del Reich, los economistas sucedieron a los historiadores del tipo de Dahlmann, Sybel y Treitsehke como principales representantes del *Geist* académico alemán. El paso de Max Weber de historiador del derecho a economista y sociólogo fue un ejemplo representativo de este proceso.

Conocida habitualmente como Escuela Histórica, la economía anticlásica alemana también podría designarse con el término preferido por Gustav Schmoller, líder de su segunda generación. Schmoller, que fue el alma del *Verein für Sozialpolitik*, la llamaba vision «ética» o economía ética[60]. Bajo la influencia de la anterior Escuela Histórica de Jurisprudencia y de la coetánea *Völkerpsychologie*, Schmoller era plenamente consciente de la relatividad histórica y cultural de la ética. Defendió una economía inductivista y, por esa razón, de enfoque predominantemente histórico. Sin embargo, Schmoller y los

«economistas históricos» más viejos, como Roscher, Knies y Hildebrand diferían epistemológicamente de la estricta tendencia historicista desarrollada por Dilthey, Windelband, Rickert y Weber. A diferencia del último, Schmoller había recibido el influjo de la tradición naturalista de John Stuart Mill y otros[61(ref)].

Schmoller afirmaba, contra los liberales, que no sólo existían las economías individuales, el capital individual, etc., sino también y sobre todo las economías nacionales (*Volk*), el capital nacional, etc. Schmoller no aceptaba una concepción de la totalidad económica puramente administrativa ni una concepción del ámbito de la economía crítica puramente estatal intervencionista. «El elemento común que une las economías particulares de una nación o de un Estado no es simplemente el propio Estado, sino algo más profundo: la comunidad de lengua, de historia, de recuerdos, de costumbres y de ideas. Un mundo de sentimientos e ideas comunes, una tensión más o menos armónica de todos los impulsos psicológicos, y, más que eso, un orden de vida es lo que ha surgido de esos armoniosos fundamentos psicológicos y se ha convertido en un hecho objetivo; es el *ethos* común, como llamaban los griegos a la comunidad moral y espiritual cristalizada en la costumbre y la ley, lo que influye en toda conducta humana y, por tanto, también en la económica»[62(ref)]. Schmoller contraponía su propia concepción de la determinación ético-cultural a las concepciones tecnológicas y utilitarias de la vida económica[63(ref)].

Organizado el año anterior en dos conferencias, el *Verein für Sozialpolitik* comenzó a actuar formalmente en 1873[64], cuatro años después de la fundación del Partido Obrero Socialdemócrata y dos años después de la Comuna de París. En su manifiesto inaugural, Schmoller se refirió a «una revolución social que hasta ahora nos ha amenazado sólo desde lejos, ciertamente, pero no por ello de forma menos clara»[65(ref)]. Ya se había fundado el Reich alemán; eran los años *Gründer* de la promoción de grandes sociedades anónimas y de los bancos que pronto serían famosos y poderosos, el Deutsche Bank, el Dresdner Bank y otros.

Bajo la inspiración de diversas ideas sociales y monárquicas y de los principios de la economía ética, el *Verein* tomó posición tanto contra la organización económica liberal y ortodoxa (o «vulgar», influida por Bastiat) *Kongress deutscher Volkswirte*, como contra el movimiento obrero. Esto no quiere decir, desde luego, que el *Verein* siguiera una especie de línea política media en la sociedad alemana: mientras el movimiento obrero estaba por completo fuera de él, el *Verein* era fundamentalmente fiel al Estado existente, la

monarquía guillermina. Desde el principio fueron miembros del *Verein* un buen número de destacados industriales, y su primer presidente, el profesor Nasse, era codirector de la publicación empresarial *Concordia*[66(ref)]; Schmoller y algunos otros aprobaron la legislación represiva contra el movimiento obrero de la década de 1880[67]. Más tarde, sin embargo, los profesores de política social rompieron con sus anteriores amigos industriales por el tema del derecho de los obreros a formar sindicatos. El principal blanco de la ira de los empresarios militantes fue el muy conservador Adolph Wagner, uno de los guillermistas más leales[68].

La economía ética alemana ejerció una considerable influencia en los Estados Unidos e inspiró en buena medida la fundación, en 1885, de la American Economic Association, que desde el principio se inclinó fuertemente contra el *laissez faire* deductivista. Influyó no sólo en la tendencia institucionalista de Richard Ely, Simon Patten, John Commons y otros, sino también en el destacado marginalista americano John Bates Clark, que afirmaba, entre otras cosas, que las leyes de la economía sólo eran válidas si obtenían la aprobación del sentido moral de la comunidad[69(ref)].

La AEA fue la madre da la American Sociological Society, entre cuyos patrocinadores se cuentan economistas como Ely y Patten[70(ref)]. Small fue un admirador ferviente del *Verein*[71(ref)]. Small, Henderson y otros sociólogos reformistas pretendían que las consideraciones éticas pesaran en los fenómenos económicos. Por su fuerte proclividad utilitaria este deseo tomó más una forma administrativa-intervencionista que una forma teórica. A pesar de toda su admiración hacia los economistas alemanes, las concepciones teóricas de Small estaban influidas más directamente por la optimista teoría del interés de Ratzenhofer[72].

Y así, a un joven universitario antiutilitario, partidario y crítico de la economía institucionalista americana, que fue a Alemania en los años veinte para estudiar «el capitalismo en la reciente literatura alemana», le correspondió la tarea de explotar plenamente la herencia de la economía ética alemana en la tradición sociológica americana. Esa fue la proeza de Talcott Parsons. Sus estudios se centraron principalmente en las teorías mucho más complejas de Sombart y, sobre todo, de Max Weber, pero su insistencia en el papel decisivo de las normas y los valores comunes, y su polémica contra el liberalismo y el socialismo utilitario se sitúan en la anterior tradición económica alemana. Más

que el espíritu del capitalismo son esas normas y valores lo que constituye el verdadero objeto de *La estructura de la acción social.*

2. *Durkheim y la economía alemana*

«Este libro es, por encima de todo, un intento de tratar los hechos de la vida moral de acuerdo con el método de las ciencias positivas […] No pretendemos extraer la ética de la ciencia, sino establecer la ciencia de la ética», escribió Durkheim en el prefacio de su tesis sobre *La división del trabajo social.* Algunos años antes ya había señalado que mientras en Francia sólo existían prácticamente las filosofías de la ética kantiana-espiritualista y utilitaria, en Alemania se estaba desarrollando una ciencia positiva de la ética[73(ref)]. Esa empresa ya había producido la obra de Wilhelm Wund, *Ethik*, en la que la ética se basaba en los estudios de la *Völkerpsychologie* sobre la evolución de la religion, las costumbres, el medio físico y la civilización en general[74(ref)]. Sin embargo, señalaba Durkheim, «todo el movimiento ha partido de la economía política»[75(ref)].

Durkheim comenzó, pues, su estudio de la incipiente ciencia de la ética en Alemania con los economistas éticos Schmoller y Wagner. Durkheim se refirió con aprobación a su crítica de la economía utilitaria, a su concepción de la sociedad como una realidad *sui generis*, a su interpretación del hombre como ser determinado por su medio histórico, a su vinculación de la economía y la moral social como forma y materia o como contenido y continente, y a su concepción histórica de las cambiantes normas sociales[76(ref)].

Durkheim no dejó de criticar a los economistas éticos, especialmente por su excesivo voluntarismo y su confianza exagerada en la acción legislativa. Aunque estaba de acuerdo en su hostilidad hacia el fatalismo económico de los economistas liberales, la sociología de Durkheim desarrolló una crítica de la economía que conducía en una dirección diferente a la del intervencionismo estatal. A este respecto, Durkheim se encontraba más cerca de Albert Schäffle, que era también un economista de la escuela ética y un sociólogo inspirado por la biología, pero que por complejas razones políticas estaba marginado del mundo académico alemán y no era miembro del *Verein*[77].

Durkheim simpatizaba con la orientación más naturalista de Schäffle y con

su visión de la cuestión social, que era más comunitaria que estatista, pero ni siquiera Schäffle era bastante naturalista, en opinión de Durkheim. Schäffle sostenía que los fenómenos sociales y morales se caracterizaban por su naturaleza consciente y refleja, y estaba de acuerdo con la común tendencia alemana a considerar el ámbito humano como algo absolutamente aparte de la naturaleza y regido por sus propias y específicas leyes[78(ref)].

La economía política fue, por dos razones, un importante punto de partida para Durkheim. En primer lugar, si la ética pretendía convertirse en ciencia, tendría que ser una ciencia social, en cuyo caso su relación con la economía sería crítica, pues la economía era la primera ciencia social a constituir[79(ref)]. En segundo lugar, los problemas sociales que preocupaban a Durkheim se derivaban específicamente de la situación económica de su tiempo, pues Durkheim estaba preocupado por el desequilibrio social generado por las actividades económicas egoístas y por una división del trabajo forzada y anómica. La principal propuesta práctica de Durkheim, la formación de grupos ocupacionales públicos, que desarrolló en *El suicidio*, en el prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo social*, y, sobre todo, en su curso sobre *Ética profesional y moral pública*, era pues, lógicamente, un intento para enfrentarse con la situación de la economía.

En 1896, Durkheim escribió a su amigo y colega Bouglé: «Cuando comencé hace quince años, creí que iba a encontrar [entre los economistas] la respuesta a las cuestiones que me preocupaban. He perdido varios años y no he sacado nada de ellos excepto lo que se puede aprender de una experiencia negativa»[80]. ¿Cuál habría de ser, en este caso, la naturaleza de la nueva ciencia social de la sociología tal como surgió de la crítica sociológica de la economía política?

3. *La sociedad de la sociología durkheimiana*

Al buscar la respuesta a esa pregunta, la tarea que nos aguarda no es biográfica —estudiar las diversas corrientes que influyen en el pensamiento de Durkheim—, ni expositiva, presentar esas obras clásicas de la sociología que son *La división del trabajo social*, *Las reglas del método sociológico*, *El suicido*, *Las formas elementales de la vida religiosa* y los otros muchos artículos y los cursos publicados póstumamente que forman el *corpus* de la *oeuvre* durkheimiana. La tarea es sobre todo analítica, esto es, delinear de la manera más sucinta posible

los cánones centrales de la teoría sociológica clásica. También nos interesaremos por su problemáitca práctica, por el sistema de cuestiones políticas prácticas en cuyo seno se ha desarrollado y aplicado.

Con este objetivo, el análisis de Durkheim debe situarse dentro de un marco comparativo. Y a este respecto, naturalmente, son importantes los propios pioneros de la sociología. Durkheim recibió una clara influencia de Saint-Simon, Comte y Spencer, a quienes, debía mucho, aunque aparentemente no concedió ninguna importancia a Tocqueville[81]. También será necesario tener en cuenta la obra de Marx, fundador del materialismo histórico y crítico también de la economía política, porque una de nuestras tareas consistirá en encontrar el punto de divergencia entre las dos críticas de la economía realizadas por el materialismo histórico y por la sociología.

La primera obra importante de Durkheim, *La division del trabajo social*, se moldeó en un marco evolucionista. En ella se contraponían dos categorías de sociedades: un tipo primitivo, caracterizado por la solidaridad mecánica de sentimientos similares y comunes, y un tipo moderno caracterizado por la solidaridad orgánica que surge de la división del trabajo. Superficialmente, esto se parecía mucho al marco evolucionista de los pioneros, pero la problemática de Durkheim, el sistema de cuestiones que rige su estudio, era muy diferente del de sus predecesores.

Los pioneros estaban interesados en la aparición de un nuevo tipo de sociedad, la sociedad industrial o democrática (en términos marxistas, capitalista), y en los problemas políticos que planteaba. Para Durkheim, sin embargo, «la cuestión originaria de este trabajo es la de las relaciones de la personalidad individual y la solidaridad social. ¿Cómo ocurre que, al mismo tiempo que se vuelve más autónomo, el individuo depende a la vez más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario? Pues es indiscutible que estos dos movimientos, tan contradictorios como parecen, se dan paralelamente. Tal es el problema que nos hemos planteado. Nos pareció que lo que resolvía esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desarrollo siempre más considerable de la división del trabajo»[82(ref)].

Para Durkheim, el problema teórico básico era la relación entre dos entidades dadas, el individuo y la sociedad. Este es el problema —moral, político y sociológico— de toda la obra de Durkheim. Para él, el problema moral consistía

en combinar la libertad individual y el orden social. El problema sociológico era cómo afirmar y demostrar la existencia de la sociedad como algo realmente distinto de sus partes individuales. El problema político era cómo asegurar a la vez la libertad individual y la solidaridad social en la desgarrada sociedad contemporánea.

El típico enfoque durkheimiano no se centra, pues, en los diferentes tipos de organización social, sino en si, y hasta qué punto, las sociedades están organizadas, y en el espacio que la organización social deja al desarrollo individual. *La división del trabajo social*, por ejemplo, no se estructura en torno a los cambios provocados por la revolución burguesa o las diferencias entre la sociedad feudal y capitalista, sea cual fuere el modo en que se conciban. Sus ejemplos de solidaridad mecánica, que se contrapone a la moderna solidaridad orgánica, están tomados del mundo antiguo, del Antiguo Testamento, de la república romana, del derecho egipcio, etc.[83(ref)]. Lo importante, sin embargo, no es que el punto de referencia de la comparación se lleve a una época tan alejada, pues en la Francia de 1893 la sociedad burguesa ya había derrotado decisiva y definitivamente a todas las fuerzas sociales reaccionarias. Mucho más importante es la tesis durkheimiana de que, en las antiguas sociedades mecánicas, la vida y la solidaridad social procedían de la similitud entre los miembros de cada sociedad. Ese es un análisis muy pobre de la organización social de los antiguos imperios romano, egipcio, chino, indio, o de las ciudades-Estado griegas y los antiguos reinos hebreos. Y ni siquiera es muy adecuado como descripción de las organizaciones de parentesco, a menudo muy complejas, de los llamados pueblos «primitivos», por ejemplo, los aborígenes australianos estudiados por Claude Lévi-Strauss y otros.

Con todo, esta curiosa tesis se hace comprensible dentro de la específica problemática durkheimiana. La razón es que esa problemática sólo se interesa de forma superficial por la evolución social. Todas las sociedades mecánicamente solidarias presentan pocas oportunidades para un desarrollo individual y autónomo de sus miembros del tipo valorado por las modernas ideologías liberales. En este sentido, esas sociedades se caracterizaban, para Durkheim, por la «semejanza», a pesar del hecho de que muchas de ellas se basaban en la más absoluta *de*semejanza: entre varias clases de esclavos y siervos, por una parte, y hombres libres y aristócratas por otra. Las formas económicas y sociales que hubiera adoptado esta limitación general de la individualidad liberal tenían poco

interés para el sociólogo-moralista.

Durkheim estaba interesado en mostrar la función solidaria de la división del trabajo en general, y no en analizar las diferentes formas específicas de esa división del trabajo. En esta perspectiva, la organización de la sociedad —que para Durkheim era lo mismo que la división del trabajo— podía considerarse como un equivalente, o una alternativa, al suicidio y al delito. Si la creciente densidad de la población y, por tanto, la intensificación de la lucha por la existencia, habían acentuado la división del trabajo, «es que ésta era también la dirección de la menor resistencia. Las otras soluciones posibles eran la emigración, el suicidio, el crimen»[84].

Dada esta curiosa perspectiva sobre la sociedad como un individuo colectivo moral, difícilmente podía ser Durkheim un observador o analista muy agudo del desarrollo social y de la organización social contemporánea. Desde este punto de vista es difícil pretender que la contribución de Durkheim representa un avance decisivo sobre la obra de los sociólogos pioneros. Por lo demás, las recomendaciones de su sociología aplicada —el establecimiento de un sistema ocupacional industrial inspirado en el ejército y la Iglesia— no eran menos arbitrarios, aunque sí menos detallados, que los planes de Saint-Simon y Comte.

El papel central de Durkheim en la formación de la sociología se sitúa en otro plano. Durkheim fue, en efecto, el responsable de lo que quizá sea la más importante contribución a la construcción de un específico objeto de la sociología y al desarrollo de una concepción sociológica particular de los patrones de determinación social. La misma unilateralidad de Durkheim, su inquebrantable dedicación a su propio objetivo específico, habrían de clarificar al mismo tiempo la especificidad de la sociología como disciplina diferenciada y sus limitaciones.

Para Durkheim, las diferentes formas históricas de la sociedad tenían poco interés. El objeto de la investigación científica era el orden social como tal. En esta tarea se integran perfectamente las preocupaciones de Durkheim por la solidaridad individual y social.

4. *La crítica de la economía y la base de las ideas: Durkheim y Marx*

Las características distintivas del sistema durkheimiano pueden percibirse mejor si se comparan con la correspondiente obra de Marx sobre el materialismo

histórico. Durkheim y Marx tenían algunos rasgos importantes en común. Ambos compartían una orientación científica y naturalista. Sus discursos partían de la economía liberal y de los conflictos y crisis de la sociedad capitalista frente a la «cuestión obrera». Eso no era todo. Ambos tenían en común también tres concepciones teóricas centrales y específicas.

En primer lugar, contra las deducciones individualistas del derecho natural, la economía liberal y —habría añadido Durkheim, que estaba mucho más interesado por la filosofía moral— el moralismo utilitario y kantiano, ambos afirmaron la determinación histórica y social del individuo[85(ref)].

En segundo lugar, ambos tuvieron un enfoque fundamentalmente materialista del estudio de las ideas sociales. «Creemos que es una idea fértil», escribía Durkheim acerca del materialismo histórico, «explicar la vida social no por las concepciones de quienes participan en ella, sino por causas profundas que escapan a la conciencia»[86(ref)]. En sus modelos explicativos puede encontrarse, incluso, una correspondencia aparentemente literal entre Marx y Durkheim.

En tercer lugar, ambos subrayaron que las representaciones socialmente determinadas (*Vorstellungen*, la palabra alemana equivalente que Marx usaba a veces) que se dan dentro de una sociedad no son ilusiones subjetivas, mantenidas por fraude o interés, sino que proceden de la naturaleza objetiva de esa sociedad[87(ref)].

Con todo, podría decirse de forma sumaria que Durkheim y Marx se separaron precisamente en el punto en que Marx dejó a los jóvenes hegelianos para desarrollar el materialismo histórico. Era con Karl Marx, el joven hegeliano, con quien Émile Durkheim, el sociólogo, tenía más en común. El comienzo de la divergencia entre ambos puede situarse, respecto a las tres concepciones comunes antes mencionadas, exactamente en el punto en que comienzan a aparecer los conceptos específicos del materialismo histórico[88].

Durkheim sostenía que los economistas habían jugado un papel pionero en la ciencia social al «proclamar» que los fenómenos sociales estaban regidos por leyes[89(ref)]. Durkheim, sin embargo, no parece haber tomado nunca muy en serio las leyes que los economistas pretendían haber descubierto. Durkheim criticó la economía política, y su crítica fue fundamental en el desarrollo de su sociología, pero nunca emprendió una crítica analítica de la teoría económica. La criticó —y también *El Capital* de Marx— metodológicamente desde una posición inductivista[90(ref)]. Su crítica principal y decisiva fue, sin embargo, que

los economistas aislaban los fenómenos económicos de su contexto social.

El defecto mortal de la economía liberal era, en opinión de Durkheim, que sus principios se basaban en un presunto individualismo egoísta, en el que los individuos buscaban únicamente su propio interés. Sobre esta base no era posible, sin embargo, ningún orden social estable. En *La división del trabajo social* Durkheim subrayó que, para constituir un orden social, la solidaridad orgánica de la división del trabajo y el intercambio debía derivarse de una comunidad moral preexistente y estar regulada por ella con objeto de asegurar los elementos no contractuales del contrato y mantener el equilibrio de intercambios, que el mercado por sí solo era incapaz de garantizar[91(ref)]. Durkheim fue, pues, un crítico acérrimo de la política económica del *laissez faire*[92(ref)].

La problemática egoísmo-comunidad fue también central en los jóvenes hegelianos Marx y Engels. Era un legado de la recepción por Hegel de la economía política en su teoría de la sociedad civil, que representaba para Hegel la esfera de las necesidades privadas, transcendida en el Estado racional. Para los jóvenes hegelianos la economía egoísta e individualista era una manifestación de la alienación del hombre respecto de su especie, y buscaban su transcendencia no en la burocracia prusiana, sino en una reforma electoral y en la abolición de la propiedad privada.

Las primeras críticas de la economía política hechas por Marx y Engels se parecían, pues, a las de Durkheim. «División del trabajo e intercambio son los dos fenómenos que le sirven al economista [político] para gloriarse de practicar una ciencia social, sin darse cuenta de que a renglón seguido expresan el carácter contradictorio de su ciencia basando la sociedad en la asocialidad del interés privado»[93(ref)]. Durkheim podría haber escrito esta frase típica de los *Manuscritos económicos-filosóficos.*

Sin embargo, cuando Marx y Engels, en la segunda mitad de la década de 1840, comenzaron a desarrollar sus característicos análisis de la economía capitalista, ni su crítica ni su análisis se formularon ya en términos de competencia y de individualismo egoísta. Ahora se centraron en las relaciones de producción, que —sobre la base de un nivel dado de las fuerzas productivas— someten una clase de proletarios a una clase de capitalistas en una relación de explotación. Marx formuló en *El capital* la nueva problemática de la manera siguiente: «La economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el

valor y la magnitud del valor, y descubierto el contenido oculto en esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud de valor alcanzada por el producto del trabajo»[94(ref)].

Para responder a esta cuestión, Marx y Engels emprendieron un análisis de diferentes sistemas de división del trabajo, que intentaron teorizar con los nuevos conceptos de relaciones de producción y fuerzas productivas.

La trayectoria sociológica de Durkheim fue muy diferente, y no condujo a la localización y determinación del mercado dentro de una serie de sistemas de organización económica, sino a un análisis del efecto de la comunidad moral sobre las leyes de la oferta y la demanda, y en general a un estudio de la forma en que las normas sociales determinan los fenómenos económicos.

«Hasta ahora, los economistas sólo han tenido un débil presentimiento de que la realidad económica se impone a sí misma sobre el observador como una realidad física, de que está sujeta a la misma necesidad […] Es más, los economistas estudian los hechos de que tratan como si constituyeran un todo independiente que fuera autosuficiente y pudiera explicarse de forma aislada. Ahora bien, las funciones económicas son en realidad funciones sociales, integradas en otras funciones colectivas, y se hacen inexplicables cuando se las separa violentamente de éstas. Los salarios de los obreros no dependen simplemente de la relación entre la oferta y la demanda, sino de ciertas concepciones morales; suben o bajan de acuerdo con la idea que tenemos del bienestar mínimo que un ser humano puede reclamar, esto es, en último término, de nuestra idea de la personalidad humana. Los ejemplos podrían multiplicarse. Al convertirse en rama de la sociología, la ciencia económica saldrá naturalmente de su aislamiento y, al mismo tiempo, será permeada en mayor medida por el espíritu del determinismo científico»[95].

Ahora bien, puede objetarse que Durkheim, al menos en su primera obra importante, *La división del trabajo social*, también intentó explicar por qué el trabajo ha adoptado la forma asumida en la sociedad moderna. Es más, Durkheim utilizó su respuesta a esta cuestión para explicar los cambios ocurridos en la comunidad ideológica. En esta obra, el sociólogo y el materialista histórico no parecen haber roto para siempre.

La explicación del desarrollo de la división del trabajo dada por Durkheim es

completamente naturalista, y parte del aumento del número de animales humanos que están en contacto mutuo dentro de un área determinada. Durkheim llama a esta variable la «densidad dinámica o moral» de una sociedad, que normalmente se conecta de forma inseparable con la «densidad material», manifestada en los medios de comunicación y de transporte. Al hacer más aguda la lucha por la existencia, una creciente densidad determina una creciente división del trabajo. Para que una población más densa sea capaz de coexistir se desarrolla la división del trabajo. El aumento que resulta en la producción de cada individuo es también, en opinión de Durkheim, una necesidad de la intensificación de la lucha por la existencia, que provoca una mayor fatiga y, por tanto, exige que se produzca «una alimentación más abundante y seleccionada»[96].

En su *Reglas del método sociológico*, Durkheim subraya la importancia decisiva de esta teoría de la base social: «Esta concepción del medio social, como factor determinante de la evolución colectiva es de la mayor importancia. Pues si se prescinde de ella, la sociología se encuentra en la imposibilidad de establecer ninguna relación de causalidad […] Las principales causas del desarrollo histórico no se encontrarían, pues, entre los *circumfusa*; sino en el pasado»[97(ref)].

Esto no entraña, sin embargo, un reduccionismo. Durkheim siempre concibió la realidad en diversos planos distintos e irreductibles. En sus últimas obras, tendió a acentuar esta multiplicidad de planos más que el propio medio determinante. Una vez que las representaciones colectivas ya se han formado, sobre la base de un medio concreto social, se vuelven parcialmente autónomas, con una vida propia. «En consecuencia, las nuevas representaciones […] tienen como causas inmediatas otras representaciones colectivas, y no ésta o aquella característica de la estructura social»[98(ref)]. Por otra parte, su descripción de la base se mantuvo idéntica: «la sociedad tiene como sustrato el conjunto de individuos asociados. El sistema que forman al unirse y que varía de acuerdo con su disposición en la superficie del territorio, y de acuerdo con la naturaleza y el número de las vías de comunicación, constituye la base sobre la que se levanta la vida social»[99(ref)].

Engels tuvo buen cuidado de afirmar, en sus cartas a Schmidt y Bloch en la década de 1890, que la noción de autonomía relativa y la específica eficacia de los sistemas de ideas también se subrayan en el materialismo histórico.

¿Radicaría, pues, la divergencia entre el materialismo histórico y la sociología durkheimiana únicamente en las diversas concepciones de la infraestructura social, mientras que sus modelos causales serían idénticos? Lo cierto es más bien lo contrario. Al principio, Marx y Engels emplearon una noción muy similar al concepto durkheimiano de densidad, pero la abandonaron en favor de una nueva noción y, por tanto, reformularon en lo fundamental un modo de explicación que ya difería de una lectura materialista de Durkheim.

El concepto en cuestión es el de *Verkehr*, una noción central en *La ideología alemana*, que se refiere al contacto, comunicación y comercio entre la gente, y que generalmente se traduce por intercambio[100(ref)]. Durkheim definió su densidad dinámica como el contacto interactivo entre personas y el «comercio activo que [de él] resulta»[101(ref)]. *Verkehr* y densidad varían según la misma dimensión básica: de la estrechez parroquial a la universalidad. Para Durkheim, la progresión de una a otra era la base del desarrollo de la individualidad y la racionalidad[102(ref)].

En la construcción del materialismo histórico realizada por Marx y Engels en su madurez, el *Verkehr* fue sustituido como idea central por las «relaciones de producción», concepto que se refiere a los modos en que se organiza la producción. Por otra parte, el concepto de *Verkehr* desempeña en el discurso de *La ideología alemana* un papel muy diferente al de la densidad en la obra de Durkheim. El primero está «determinado por la producción»[103(ref)]. En otras palabras, está relacionado con un marco tecnológico que anticipa el posterior concepto de «fuerzas de producción». Para los jóvenes Marx y Engels, el hombre no era como cualquier otra especie de organismo: era un animal que fabricaba herramientas.

Lo que verdaderamente importa aquí, no es, sin embargo, que Durkheim y Marx tuvieran diferentes concepciones del hombre. Mucho más importante es que para Durkheim la «infraestructura» social es un sustrato social en el mismo sentido que la fisiología humana es un sustrato orgánico de la psicología[104(ref)]. Es, por tanto, un objeto de estudio de la morfología social que, hablando estrictamente, no forma parte de la sociología, como tampoco la fisiología forma parte de psicología[105(ref)]. Tiene interés para la sociología, pero no forma parte del específico objeto de la sociología.

Durkheim estaba muy preocupado por los ataques idealistas contra sus primeras obras, y se defendió con vehemencia contra las acusaciones del

materialismo. En el prefacio a la segunda edición de *Las reglas* insistió en que «la vida social está completamente constituida por representaciones». Y en otra defensa parecida afirmó: «Los principales fenómenos sociales, la religión, la ética, el derecho, la economía y la estética, no son sino sistemas de valores»[106(ref)].

La creciente insistencia de Durkheim en el carácter ideal de la sociedad no implicó una reconstrucción fundamental de su pensamiento; supuso, más bien, un cambio de acento. Su enfoque analítico se desplazó de una zona a otra dentro del mismo edificio teórico. La continuidad de preocupaciones y el cambio de enfoque quedan ejemplificados por la visión durkheimiana del papel de la religión. En carta escrita en 1907 a una revista católica, Durkheim subrayó el gran cambio de sus opiniones: «Hasta 1895 no alcancé una visión clara del papel esencial que juega la religión en la vida social […] Para mí, fue una revelación. Ese curso de 1895 [sobre sociología de la religión] marcó una línea divisoria en la evolución de mi pensamiento, hasta tal punto que tuve que retomar mis estudios anteriores con objeto de hacerlos armonizar con estos nuevos descubrimientos […]»[107(ref)]. Si la lectura de los estudios de Robertson Smith sobre la religión en la antigua Arabia fueron una revelación para Durkheim, es porque se ajustaban perfectamente a su propia teoría.

Después de 1895 Durkheim afirmó: «la religión contiene en sí misma desde el principio, e incluso en un estado indiferenciado, todos los elementos que al disociarse de ella, al articularse entre sí y al combinarse mutuamente de miles de formas han dado origen a las diversas manifestaciones de la vida colectiva»[108(ref)]. Esta afirmación no entrañaba, sin embargo, ningún cambio básico respecto a otra que puede encontrarse en *La división del trabajo social* (aunque aquí esté poco elaborada). «En su origen [la religión] se extendía a todo; todo aquello que es social es religioso; las dos palabras son sinónimas»[109(ref)]. En *La división del trabajo social* y, más tarde, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, la religión se considera básicamente como un sistema de ideas comunes que expresan la comunidad solidaria de un grupo determinado de individuos que viven juntos. En *La división del trabajo social*, el papel omnicomprensivo de la religión en la sociedad ofrece un punto de partida para una exposición del desarrollo social, en el que una creciente densidad material y moral conduce a unos sistemas de ideas más generales, diferenciados, individualizados y racionalistas que los cerrados sistemas de parentesco de las

religiones primitivas. Ese es, por otra parte, el punto en que Durkheim termina su estudio de *Las formas elementales de la vida religiosa*, con la transformación de las creencias religiosas elementales por el contacto y la comunicación crecientes entre grupos más amplios de hombres[110(ref)].

A diferencia del concepto de base social de Marx y Engels, el concepto durkheimiano de medio social nunca fue teorizado, pues, en oposición a las concepciones idealistas de la sociedad. Ese concepto se situaba en un discurso polarizado entre el individuo y el medio social. Una explicación alternativa del desarrollo de la división del trabajo considerada por Durkheim fue «el incesante deseo del hombre por aumentar su felicidad».

Durkheim encontró esta explicación inaceptable, y afirmó: «pero el deseo de ser más feliz es el único móvil individual que puede dar cuenta del progreso […] Por lo tanto, las causas determinantes de la evolución social se encuentran fuera de él, es decir, en el medio que lo rodea»[111]. La función del medio social en *Las reglas del método sociológico* es la misma: se le considera como la alternativa al postulado de una tendencia innata en la humanidad «a ir sin cesar más allá de los resultados adquiridos, ya para realizarse completamente, ya para acrecentar felicidad»[112(ref)].

La aportación de Durkheim en sus primeras obras fue la delimitación de un espacio teórico, el espacio explorado más tarde por la sociología. Ese espacio estaba limitado, por una parte, por el sustrato social de la densidad moral y material, que constituía el campo de la morfología social, y, por otra, por el individuo y sus impulsos y tendencias sociales, estudiados por la fisiología humana y la psicología individual. Entre esos dos polos había una entidad irreductible: la comunidad de valores, normas y creencias.

La concepción durkheimiana del sustrato social determina una diferencia básica entre él y Marx en sus definiciones de la objetividad social de las ideas, tercer punto de partida común a Durkheim y Marx. Para Durkheim, las representaciones colectivas expresan la realidad de la existencia colectiva de los hombres. Todas esas representaciones son colectivas en el sentido de que expresan la colectividad común de los hombres —la coexistencia de cierto número de seres humanos en un área determinada—, así como en el sentido de que se mantienen en común[113(ref)]. Esa coexistencia puede ser local y parroquial o amplia y extensa, pero siempre es una existencia *común.*

Los jóvenes hegelianos —y también Durkheim, por su parte— habían

aprendido de Feuerbach que el origen de la religión no es divino sino humano, pero, ya en la cuarta tesis sobre Feuerbach, Marx afirma que la religión debe explicarse «por el propio desgarramiento y la contradicción de fundamento terrenal»[114(ref)]. Esa tesis se transforma, en el *Manifiesto comunista*, en que «las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante»[115(ref)]. Con los conceptos de relaciones de producción y fuerzas productivas, la explicación de Marx encontró su base en la estructura material *dividida* de la sociedad. También para esta teoría (como para la de Durkheim) la religión ya no podía interpretarse como un sistema de ilusiones fomentadas arbitrariamente[116].

5. *El suicidio y la comunidad ideológica*

Con su obra sobre el suicidio, Durkheim intenta, como explica en el prefacio, llevar a su madurez científica a la nueva disciplina. El libro se presenta como un estudio empírico sobre un problema concreto que demuestra la actuación de un específico patrón sociológico de determinación. En la tradición sociológica, esta obra ocupa hoy una posición central y venerada. Se le ha llamado «la primera gran obra moderna de sociología», calificación que algunos sociólogos podrían matizar, pero que expresa la actitud de un sector muy importante de la opinión sociológica[117].

¿Qué demuestra, o qué pretende demostrar, *El suicidio* de Durkheim? Lo que intenta mostrar es hasta qué punto el individualísimo acto de acabar con la propia vida está también determinado por la sociedad. El problema central es, pues, determinar cuál es la naturaleza de la sociedad. La existencia de tasas sociales de suicidio ya había sido sólidamente demostrada por estadísticos morales anteriores a Durkheim, cuyo objetivo era ofrecer una teoría sociológica que explicara esas tasas de suicidio.

La sociedad es para Durkheim una comunidad ideológica de valores, normas y creencias comunes. La «sociedad» como tal es la que determina cuántos individuos cometerán suicidio y por qué. «Si [la religión] protege al hombre contra el deseo de autodestruirse no es porque le predique, con argumentos *sui generis*, el respeto de su persona, sino porque es una sociedad. Lo que constituye esta sociedad es la existencia de cierto número de creencias y de prácticas

comunes a todos los fieles, tradicionales y, en consecuencia, obligatorias.» Como indica esta referencia a las «prácticas», Durkheim siempre fue consciente de que las ideas se expresan, y tienen que expresarse, en formas materiales, pero no tenía ninguna duda respecto a lo que era predominante, pues sigue diciendo: «Cuanto más numerosos y fuertes son esos estados colectivos de la mente…», subsumiendo así las prácticas bajo la categoría de ideas[118(ref)]. También fue muy explícito en su visión de la sociedad: «el medio social está hecho esencialmente de ideas, de creencias, de hábitos, de tendencias comunes»[119(ref)].

Aunque en *El suicidio* se analiza la frecuencia de suicidios entre diferentes confesiones religiosas, las variables fundamentales de Durkheim no son las comunidades de diferentes ideologías, sino las diferentes comunidades de ideología. Durkheim distingue cuatro tipos de suicidio: altruista, egoísta, anómico y fatalista, y trata de los tres primeros. Las diferencias en la extensión de la comunidad son determinantes. Tanto la comunidad excesiva como la insuficiente causan el suicidio. La amplitud de la comunidad ideológica puede determinar variaciones en los cuatro tipos de suicidio, porque esta comunidad atañe a dos relaciones diferentes, una entre los individuos y otra entre el hombre social y el asocial.

La comunidad ideológica vincula a los hombres entre sí al prestar a su existencia y actividad una finalidad colectiva[120(ref)]. A diferencia de los sociólogos posteriores, Durkheim mostró poco interés por la dirección de esa finalidad colectiva. Al mismo tiempo, la comunidad proporciona también a los individuos normas morales que frenan y regulan sus pasiones y aspiraciones[121(ref)].

El suicidio egoísta es resultado de una vinculación inadecuada del individuo a otras personas por medio de varias clases de ideas comunes. La religión judía y (en menor medida) la católica, las familias grandes y las organizaciones política cerradas muestran una tasa de suicidios más baja debido a la más intensa comunidad de sus miembros. En las sociedades primitivas, por otra parte, la comunidad puede resultar excesiva, de tal forma que el individuo no está separado y aislado de sus prójimos sino que queda absorbido en la comunidad, y por tanto puede sacrificar a ella su vida. Durkheim aduce también la categoría altruista para dar cuenta de la elevada tasa de suicidio entre los militares.

Los suicidios anómicos y fatalistas se siguen, respectivamente, de la

regulación inadecuada y excesiva de los apetitos humanos —que en sí mismos son insaciables— por los valores y las normas comunes. Los apetitos a los que alude Durkheim son los de riqueza y sexo, cuyas condiciones anómicas vienen creadas por la industria y el comercio contemporáneos —con sus expansiones y caídas abruptas y sus relaciones de mercado no reguladas— y por un divorcio demasiado fácil. La excesiva regulación de estas pasiones, que causa el suicidio fatalista, ofrece poco interés para Durkheim, que sólo menciona el cuarto tipo de suicidio en una nota a pie de página[122(ref)].

En la medida en que la sociología expuesta por Durkheim en *El suicidio* da cuenta de las regularidades de los fenómenos sociales —en este caso el fenómeno del suicidio— lo hace claramente a través de su concepto de comunidad ideológica. Otros rasgos posibles de la irreducible realidad social (las condiciones económicas y políticas: Durkheim se refiere a las crisis económicas y políticas, a la dimensión del grupo[123(ref)], etc.) quedan fuera de su marco analítico. Son relevantes como factores externos tan sólo en la medida en que afectan al equilibrio ideológico; esto es, desempeñan el mismo papel que los factores ideológicos y políticos en el discurso de la economía de mercado, en el que fenómenos ideológicos como las costumbres o fenómenos políticos como las guerras sólo se toman en consideración en la medida en que afectan a los planes de oferta y demanda. «En resumen, la vida social no es más que el medio moral que rodea al individuo, o, para ser más exactos, es la suma de medios morales que rodean al individuo. Al llamarles morales queremos decir que están hechos de ideas…»[124(ref)].

6. *La anomia de la III República*

La comunidad ideológica es el concepto central del pensamiento político de Durkheim y de su sociología. El desarrollo de la teoría sociológica y la intervención en las luchas de clases francesas de su época están inextricablemente unidas. En la formación de la sociología durkheimiana hay, pues, un importante aspecto político. El concepto de comunidad ideológica de Durkheim hace referencia política a una sociedad concreta en una concreta coyuntura política.

La sociología durkheimiana apareció en la segunda y tercera décadas de la III República, proclamada el 4 de septiembre de 1870 —uno de los días más

dramáticos de la historia de Francia— después de la derrota del ejército francés en Sedán y de la rendición del emperador ante los alemanes[125(ref)]. La tormentosa historia de las primeras décadas de la república —con sus recurrentes crisis parlamentarias, planes de golpe de Estado, reconstrucción de alianzas y escándalos públicos— fue generada por un campo de tres fuerzas básicas. La intervención de la sociología durkheimiana debe considerarse refiriéndola a esa constelación de fuerzas.

Estaba, por una parte, la derecha antirrepublicana, apoyada por la Iglesia y dirigida por los terratenientes nobles y los magnates financieros e industriales, como el duque de Broglie, Jacques Casimir-Périer, nieto de uno de los industriales de Saint-Simon, y Léon Say, de la banca Rothschild. Estaban divididos por su fidelidad a las diferentes dinastías (Borbón, Orleans, Bonaparte), hecho que salvó a la república durante el período de 1871 a 1877, cuando los monárquicos tenían mayoría parlamentaria.

El polo opuesto estaba formado por el movimiento obrero, reprimido en la década de 1870 después de la matanza de los *communards*, cuando entre 20 y 30 000 obreros y miembros de otras capas bajas de la población de París fueron muertos durante el terror blanco. El movimiento obrero comenzó a revivir en la década siguiente. Se formaron sindicatos, se organizaron pequeños grupos socialistas, y estallaron violentas luchas de clases, como la huelga minera de Décazesville, en 1886. En 1889 la Internacional socialista celebró su congreso fundacional en París. En los primeros años de la década de 1890 se multiplicó el número de huelgas, combatidas a menudo con una resistencia feroz por los empresarios y el Estado. Uno de los enfrentamientos más violentos fue la *fusillade de Fourmies*, en 1891, cuando el ejército mató a nueve obreros e hirió a 33 en la manifestación del primero de mayo. En esta situación de creciente conflicto, el movimiento sindical francés desarrolló una tendencia revolucionaria cuyo objeto era una huelga general final y decisiva.

Entre esos dos polos se situaba el terreno ocupado por la fuerza que gobernó la república después de que fracasara el intento monárquico de tomar el poder el 16 de mayo de 1877. Esta fuerza se componía de republicanos burgueses y pequeñoburgueses, que propugnaban sobre todo «una sociedad sin Dios y sin rey», como dijo una vez Jules Ferry cuando le preguntaron por su programa político[126(ref)]. Implantaron la reforma educativa (en la que Ferry desempeñó un importante papel) y libraron una larga y enérgica batalla por la separación de la

Iglesia y el Estado. Bajo su gobierno, Francia llevó a cabo una vigorosa y brutal política de conquista imperialista y de expansión ultramarina: Túnez, gran parte de Africa occidental, Madagascar e Indochina fueron conquistadas y tomadas en esta época.

Aunque los enfrentamientos entre ellos fueron a menudo violentos, los límites entre los tres bloques no estaban claramente definidos y fueron cambiantes. En buena medida, la *haute bourgeoisie* monárquica se pasó finalmente a la república conservadora; incluso el papa decretó al final que la república era una forma legítima de gobierno. Por otra parte, en el asunto Dreyfus se sumaron a las fuerzas tradicionales de la derecha algunos antiguos republicanos moderados, como Méline y los demás que formaron el gabinete *antidreyfusard* de 1896-98.

Entre el movimiento obrero y los republicanos pequeñoburgueses también se desarrolló una amplia zona de contactos. Había, por una parte, la tradición del radicalismo jacobino, que ahora se combinaba con una nueva conciencia de la cuestión social, y, por otra, la tradición artesanal del socialismo utópico francés, que todavía era fuerte entre una clase obrera empleada en gran medida en las empresas relativamente pequeñas de la aletargada industria francesa.

Con su enfoque naturalista del análisis social y su particular concepción de la comunidad ideológica, Durkheim quedaba muy lejos de la derecha parcialmente feudal. En realidad, su sociología formaba parte de la educación secular y de la moralidad pública que los republicanos comenzaron a introducir en la década de 1880[127]. La sociología durkheimiana contribuyó, pues, activamente a la ideología republicana, en oposición a la ideología de derechas de la Iglesia católica y a la tradición de autoridad aristocrática. El caso francés demuestra, como el norteamericano, que la sociología adquiere una base académica firme en la medida en que las universidades están adaptadas a una sociedad completamente burguesa, y libres del control de fuerzas preburguesas. Dada la persistencia de estas fuerzas y las peculiaridades de la situación de la clase obrera, la función de la sociología académica burguesa en Francia no fue, como en Estados Unidos, la de proporcionar una base para la reforma filantrópica y administrativa, sino la de colaborar en la cimentación y difusión de la ideología secular y republicana. La contribución más notable de Durkheim no se hizo, sin embargo, por el flanco derecho de la república. Durkheim pertenecía a los republicanos radicales, que eran muy conscientes de la cuestión social, y era

hostil a la economía liberal. En realidad, el «conservador» Durkheim se sentía como en su casa entre la izquierda republicana. Y en ayuda del flanco izquierdo de la república fue como intervino de forma más directa la transformación durkheimiana del naturalismo social en moralidad social y en su obra sobre la comunidad ideológica.

Porque aquí fue donde operó el fundamental concepto durkhemiano de *anomie*. Como republicano de izquierda, Durkheim no era un orgulloso defensor del *status quo*. *La división del trabajo social*, tras describir la aparición de la sociedad moderna, individualista y solidaria, basada en la división del trabajo, termina con un estudio de las actuales «formas anormales» de división del trabajo. *El suicidio* es una defensa de la sociología al mismo tiempo que una crítica social. Esta crítica se centra sobre todo en lo que Durkheim llama condiciones anómicas.

Durkheim distingue tres formas principales de división anormal del trabajo. Una es la «forzada», cuando la división del trabajo no corresponde a la distribución del talento natural. Durkheim pretendió resolver este problema por medio de una limitación severa del derecho de testamento y herencia[128(ref)]. Otra forma, subrayada quizá de forma un tanto inesperada en medio de la agitación obrera por la jornada de las ocho horas, viene ejemplificada por el caso de las empresas en las que los obreros tienen demasiado poco que hacer[129]. La tercera forma es la anomia, que se manifiesta en las crisis comerciales, los conflictos entre trabajo y capital y la especialización compartimentada de la ciencia[130(ref)]. Esta última forma constituía el principal problema político para Durkheim, que dedicó a su solución el prefacio a la segunda edición del libro. La división anómica del trabajo tenía las mismas causas que el gran aumento de la tasa de suicidios egoístas y anómicos, y debía resolverse de la misma manera[131(ref)].

La anomia remite a un estado con dos características fundamentales. Ante todo, la ausencia o inadecuación de la organización social. Esto significa que, al centrarse en las condiciones anómicas, Durkheim puede eludir el tratamiento de las «malas» sociedades, por ejemplo, las sociedades basadas en la explotación, o con contradicciones sociales. La sociedad siempre es buena, pero a veces hay demasiada poca sociedad. También puede ocurrir que haya demasiada sociedad, como en la presión de los sentimientos colectivos en las sociedades segmentadas de solidaridad mecánica, o en la presión hacia formas altruistas de suicidio.

Como buen moralista, Durkheim abraza con firmeza el principio del justo medio[132(ref)].

Ahora bien, la «sociedad» intrínsecamente buena en el pensamiento de Durkheim no es la mera vida social supraindividual en general[133]. En los momentos trascendentales, esa sociedad asume los concretísimos contornos de la III República. Durkheim deseaba comunicar a los socialistas revolucionarios de su país que debían ser fieles a la sociedad existente, aunque no fuera perfecta, y que no se necesitaba una sociedad esencialmente nueva, sino tan sólo una mejor organización del orden existente[134(ref)].

La sociedad se convirtió así en la nueva divinidad de este secularizado hijo de rabino. En un debate mantenido en la Sociedad de Filosofía, Durkheim declaró: «El creyente se inclina ante Dios, porque cree que ha recibido de Dios su existencia, y, especialmente, su existencia espiritual, su alma. Nosotros tenemos idéntica razón para experimentar el mismo sentimiento hacia la colectividad». Así pues, la colectividad debe ser amada y respetada, aunque no sea «idealmente perfecta», del mismo modo que el creyente ama a Dios, aunque el mundo que ha creado esté lleno de imperfecciones. No se trata de un principio o discusión puramente académicos. Durkheim tenía en mente una específica sociedad y unos críticos específicos de esa sociedad. «Es verdad —seguía diciendo— que hablar desdeñosamente de la sociedad es algo muy común. La gente sólo ve en ella a la policía burguesa y al gendarme que la protege. Esto significa pasar al lado de la realidad moral más rica y compleja que podemos observar sin ni siquiera percibirla»[135(ref)].

El anarquismo —que ejercía una considerable influencia entre los obreros franceses durante la época de Durkheim— y el socialismo revolucionario se derivan en realidad de la misma mortal carencia de vínculos sociales que el suicidio: «El anarquista, el esteta, el místico, el socialista revolucionario, si bien no desesperan del porvenir, coinciden al menos con el pesimismo en un mismo sentimiento de odio o de aversión por todo lo que existe, en una misma necesidad de destruir la realidad o de escapar de ella. La melancolía colectiva no habría invadido la conciencia hasta ese punto si no hubiese tenido un desarrollo morboso y, por consiguiente, el desarrollo del suicidio que de ella resulta es de la misma naturaleza»[136(ref)].

En segundo lugar, la anomia no es sólo una organización social inadecuada, sino que se refiere a un aspecto concreto de insuficiencia social, a una regulación

normativa y una autoridad moral insuficientes, al triste hecho de que el «medio está teñido sólo débilmente de moral»[137(ref)]. La anomia es la comunidad ideológica insuficiente. El concepto de anomia es el resultado del encuentro de la ciencia natural durkheimiana con una sociedad antinatural, «anormal».

En el tratamiento durkheimiano de la sociedad antinatural, la cuestión de la anomia y de los valores sociales y la regulación normativa se plantea en tres momentos cruciales. Respetando la inclinación de Durkheim por las metáforas médicas y fisiológicas, podríamos llamarlos diagnóstico, receta y terapia.

El diagnóstico durkheimiano de la enfermedad de la sociedad moderna es que sufre una crisis de moral[138(ref)], no de pobreza económica sino de «alarmante pobreza moral»[139(ref)]. Esta formulación está dirigida contra las habituales exigencias materiales de los obreros y de los económicamente menos favorecidos. Durkheim pone buen cuidado en distinguir el socialismo —que en Francia y Alemania era entonces una idea popular en círculos muy diversos— de la causa de la clase obrera. Para Durkheim, «la cuestión social» es «sobre todo moral»[140(ref)]. Durkheim muestra su simpatía hacia la elaboración religiosa de Saint-Simon, pero la considera inadecuada: «Si refrena al rico asignándole como finalidad el bienestar del pobre, no refrena a éste, y los deseos de éste deben regularse en no menor medida que las necesidades de los demás»[141(ref)]. Después de todo, los pobres estaban más protegidos que el resto —como señaló el sociólogo— de aquel mal social a cuyo estudio dedicó Durkheim sus mejores energías sociológicas, el suicidio[142(ref)]. Por tanto, «si la anomia es un mal, lo es ante todo porque la sociedad la sufre, sin poder dejar de lado, para vivir, la cohesión y la regularidad»[143(ref)].

Aunque en *La división del trabajo social* Durkheim concluye que «nuestro primer deber es hacemos una moral»[144(ref)], este diagnóstico moral no viene seguido de una mera receta de educación moral. La solución de Durkheim consiste en organizar la moral a través de los grupos ocupacionales, con autoridad pública jurídica y ética para regular las condiciones económicas[145(ref)].

Ideas semejantes eran corrientes en la Francia de aquella época, pero Durkheim quizá estuviera inspirado sobre todo por Schäffle, por quien el joven y futuro sociólogo sentía una profunda admiración. Dado este diagnóstico moral, su objetivo era institucionalizar una ética profesional para las ocupaciones industriales y comerciales. Durkheim se refería a la adecuada organización de

otras profesiones, «como el ejército, la educación, el derecho, el gobierno, etc.»[146(ref)] y a la «moral profesional del abogado y del magistrado, del soldado y del sacerdote»[147(ref)]. Schäffle había hecho exactamente la misma referencia veinte años antes. En su obra principal, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, Schäffle había terminado su defensa de una organización socialista de la economía «*offentlichrechtlich*» señalando: «En este sentido, el socialismo ya está presente en la Iglesia, el gobierno, la educación y la ciencia»[148(ref)].

Durkheim presentó, pues, la imaginativa propuesta de remodelar la economía capitalista según la organización del ejercito y la Iglesia, estableciendo una organización profesional que comprendiera «a representantes de empleados y de empleadores […] según proporciones correspondientes a la importancia respectiva atribuida por la opinión a estos dos factores de la producción»[149(ref)]. La organización de una ética del trabajo industrial y comercial difería, pues, de la intervención puramente administrativa en la economía y de la construcción de un nuevo sistema de funciones económicas, de un nuevo modo de producción y distribución. Su función era doble: proporcionar disciplina moral y vinculación social a una comunidad ideológica viva[150(ref)].

La historia natural durkheimiana de la sociedad humana se había parado en el capitalismo. Durkheim no podía percibir así ninguna específica fuerza social que empujara hacia la aplicación de su receta. El resultado fue que al diagnóstico de la enfermedad moral y a la receta de la medicina moral siguió una terapia moral, en la forma de exhortaciones éticas, de súplicas por los sufrimientos de la sociedad presente. Durkheim se dirigía «no a los sentimientos de odio que las clases menos privilegiadas sienten hacia las demás, sino a los sentimientos de piedad inspirados por esta sociedad que sufre en todas sus clases y en todas sus instituciones»[151(ref)].

La sociología de Durkheim se interesa en gran medida por la cuestión social y por la crisis ideológica de la III República que se escondía tras la lucha por la *laicité*. Su concepción característica de la sociedad —una sociedad siempre buena en sí misma, pero en ocasiones demasiado presente y otras demasiado poco— opera en este contexto, así como sus nociones de comunidad ideológica y de anomia. Con su adhesión fundamental a la sociedad existente y su simultánea conciencia de sus «anormalidades», era lógico que Durkheim estuviera preocupado por las exigencias y la estrategia del movimiento obrero. Procedente de una familia pequeñoburguesa y con una vida de reclusión

académica, Durkheim nunca manifestó ninguna comprensión por los temas concretos de la clase obrera organizada —la jornada de ocho horas, la pobreza, el derecho a la huelga y el aparato represivo del Estado— ni por su objetivo final de establecer otro tipo completamente distinto de sociedad[152]. Los conceptos de la sociología funcionaron, en efecto, para combatir las posiciones del movimiento socialista consciente.

La definición de socialismo sugerida por Durkheim, y su curso sobre socialismo, tuvieron el doble objetivo de incluir el «socialismo de cátedra» alemán en la doctrina y de despojar a ésta de su carácter proletario[153(ref)]. Políticamente, la sociología durkheimiana funcionó en Francia de forma muy semejante al *Katheder Sozialismus* de los economistas históricos en Alemania (sobre todo de los más jóvenes). Había, sin embargo, la diferencia nada insignificante de que el Estado existente al que los durkheimianos prestaron su lealtad era mucho más progresista que su correlato alemán.

7. *Economía marginalista y cultura histórica: la sociología de Max Weber*

Max Weber es, sin duda, uno de los más grandes intelectuales occidentales del siglo. En combinación poco común, Weber unía una enorme erudición, gran poder teórico y sutileza de pensamiento, e interés por algunos de los problemas políticos y culturales fundamentales de su tiempo. A menudo, se considera a Weber como un «Marx burgués», en acertada caracterización tanto por lo que respecta a su altura intelectual como a su posición de clase. Weber fue un burgués muy consciente de su clase. Al oponerse a las ideas social-reformistas y algo ingenuas de su amigo Friedrich Naumann, Weber se refirió a su propia posición diciendo «nosotros, los burgueses»[154(ref)]. En el congreso de la Asociación Evangélico-Social de Naumann —celebrado en Erfurt cinco años después de que la socialdemocracia alemana hubiera adoptado allí, en 1891, su propio «programa de Erfurt» marxista— Weber había declarado: «Sólo es posible optar entre el apoyo a la clase burguesa o a la clase agrario-feudal. La socialdemocracia, con su campaña contra la sociedad burguesa, sólo ha preparado el camino a la reacción»[155(ref)].

Weber y Marx dedicaron la mayor parte de su energía intelectual al estudio del capitalismo, y ambos se dedicaron políticamente a elevar la autoconciencia

de sus clases respectivas y a combatir las ilusiones de armonía y conciliación, aunque al mismo tiempo respetaron a los representantes convencidos de la clase enemiga[156(ref)].

La yuxtaposición de Marx y Weber podría llevarse todavía algo más lejos, si se consideran los diferentes tiempos en que vivieron. Al contrario que Ricardo y que Marx, Weber vio que la economía capitalista conducía a la lucha por el poder mundial (*Weltmachststellung*[157(ref)]). A diferencia de Saint-Simon y de Marx, Weber estaba enormemente preocupado por la relación entre la acción y el liderazgo político concretos y las tendencias generales de la evolución social. En estos dos importantes aspectos, Weber puede compararse a Lenin. En cierto sentido podría decirse que Weber y Lenin son «el Marx burgués y el proletario» de la era del imperialismo. El imperialismo fue para ambos un rasgo central de su tiempo: para Weber, en cuanto defensor del imperialismo alemán; para Lenin, en cuanto combatiente contra el imperialismo, «fase superior del capitalismo»[158]. Los problemas que Weber intentó encauzar con su noción de liderazgo carismático, Lenin los abordó con su teoría del partido revolucionario y de la coyuntura política[159(ref)]. Que el estudioso de *El desarrollo del capitalismo en Rusia* se convirtiera después en el organizador de una revolución, mientras el estudioso del desarrollo del capitalismo en Prusia Oriental terminaba por escribir un tratado de sociología, se debe sin duda a la diferencia entre un intelectual burgués y otro proletarizado.

Max Weber puede estudiarse en un marco comparativo muy amplio, no sólo en relación con Marx o Lenin, sino también en relación, por ejemplo, con el liberalismo y el nacionalismo alemán, con la *Kulturkritik* contemporánea, con Nietzsche, y se le ha estudiado desde todos esos ángulos[160(ref)]. Ante la amplitud de las preocupaciones de Weber y del interés que a Weber se ha dedicado, es preciso insistir desde ahora en el limitadísimo objetivo del análisis que sigue. Su finalidad no es dar cuenta de la formación del pensamiento de Weber, y ni siquiera de la formación de su pensamiento social. Lo único que nos interesa aquí es la formación de la concepción de sociología de Weber.

¿Qué hizo de Weber específicamente un sociólogo, aparte de ser un brillante historiador, un destacado intelectual de la Alemania guillermina, etc.? A pesar de la inmensa literatura que existe sobre Weber y del gran interés que se le ha dedicado en las actuales revisiones y reorientaciones de la sociología, la respuesta todavía no está nada clara. Ese es el problema que abordaremos aquí.

8. *¿Por qué la sociología?*

Poco predestinado parecía Weber a convertirse, junto con Durkheim, en el sociólogo clásico más importante, y ni siquiera a ser un simple sociólogo, a exponer una disciplina vulgar y advenediza en Occidente. Weber creció en medio del muy orgulloso y sólido *Geisteswissenschaften* alemán, y en su juventud conoció a varias de sus celebridades en casa de su padre, entonces próspero y destacado político «nacional-liberal» de Berlín: filósofos e historiadores como Dilthey, Mommsen, Sybel y Treitschke[161(ref)]. Cursó estudios de jurisprudencia y de historia del derecho. En la era del imperialismo y de la reforma social, el joven Weber estudió la transformación de la agricultura de Alemania oriental por las relaciones capitalistas de producción, y las graves consecuencias del reclutamiento de obreros polacos para el Reich alemán. La economía, en la escuela histórica alemana de Rocher y Knies, fue el segundo tema de los estudios académicos de Weber, y sus investigaciones agrarias en este campo le garantizaron muy pronto una meteórica carrera universitaria. A los treinta y un años de edad fue llamado a una cátedra de economía en Friburgo, mientras el poderoso ministro prusiano de educación superior, Althoff, maniobraba para mantenerlo en Berlín a cargo de una cátedra de jurisprudencia. Después de pasar sólo un par de años en Friburgo recibió una nueva llamada para ocupar una cátedra de economía en Heidelberg. Tras la crisis nerviosa de 1897-1902, Weber abandonó su profesorado por razones de salud, contra las protestas de la facultad y del ministro. Recibió otras invitaciones académicas y finalmente aceptó una en Viena, donde sucedió a Von Böhm-Bawerk, el economista marginalista.

De un hombre de la posición y el medio cultural de Weber podría esperarse un desprecio por la sociología, como empresa naturalista de grandes y precoces teorías y por su intrusión diletante en el terreno de las antiguas y elaboradas disciplinas de la economía, la historia y la jurisprudencia. Y esto es, en realidad, lo que encontramos en los primeros escritos de Weber que siguen a su recuperación. Las referencias a la sociología y a los sociólogos, muy breves y fortuitas, en sus ensayos metodológicos sobre Roscher, Knies, Eduard Meyer y Ostwald siempre son negativas e irónicas[162(ref)]. El párrafo siguiente es muy representativo de la opinión que Weber tenía de la sociología en este período: «Confiamos en que el viejo y ridículo prejuicio de los diletantes naturalistas, según el cual los “fenómenos de masa”, cuando se consideran en una relación de

causa o efecto, son “objetivamente” *menos* “individuales” que las acciones de los “héroes”, no será mantenido por mucho tiempo ni siquiera por los “sociólogos”»[163(ref)].

Ahora bien, la sociología también se utilizaba en esta época en un sentido muy amplio para referirse al conjunto de disciplinas que trataban de la existencia colectiva del hombre, con un acento especial en el presente. El hecho de que Weber fuese uno de los fundadores de la Sociedad Alemana de Sociología, en 1909-10, no parece que entrañara un compromiso con nada más específicamente sociológico que aquello. La principal razón del interés de Weber en el comienzo de la nueva sociedad era su deseo de una asociación puramente científica, distinta de los objetivos ético-políticos del *Verein für Sozialpolitik*[164(ref)].

Sin embargo, desde 1913 por lo menos, Weber se convirtió en portavoz programático de la sociología[165(ref)], y cuando después de su breve estancia en Viena tuvo que elegir entre varias universidades posibles, eligió Munich porque allí podía dar clases principalmente sociológicas[166(ref)]. Con todo, el paso del desprecio de la sociología a su promoción no entrañó ninguna transformación importante en el pensamiento de Weber. Lo que ocurrió fue que Weber comenzó a emplear el término sociología para referirse a las concepciones que antes, en sus ensayos metodológicos, había desarrollado como economista e historiador. Así pues, la formación de la sociología *verstehende* de Weber debe considerarse y analizarse en relación con la economía y la historiografía, y también con la jurisprudencia. En los estudios anglosajones sobre la concepción weberiana de la sociología apenas se tiene en cuenta esta necesidad[167]. Para comprender la relación entre Weber y Marx, o su significación comparativa —que es una preocupación frecuente en los actuales estudios sobre Weber— este olvido es particularmente funesto.

El proyecto de los pioneros de la sociología —construir una ciencia natural de la evolución del hombre y de la sociedad, centrada en la aparición reciente de una sociedad burguesa— fue ajeno por completo a Weber, que siempre se mostró hostil a su naturalismo y a su tendencia a generalizar. Weber era, al mismo tiempo, igualmente hostil hacia las filosofías de la historia de la tradición idealista, fuese hegeliana o romántica[168(ref)]. Por otra parte, Weber tuvo mucho en común con los sociólogos de la era clásica.

Weber abandonó muy pronto el estrecho y socialmente despreocupado liberalismo de su padre y se unió al *Verein für Sozialpolitik.* Aunque enseguida

se convirtiera en destacado profesor de economía, nunca escribió ni un solo artículo de teoría económica[169(ref)]. Sus estudios históricos fueron empíricos, y tuvieron un carácter histórico e «institucionalista»: las relaciones agrícolas antiguas y modernas y la Alemania oriental, la bolsa, la ética económica de las religiones universales, la tipología de las actividades económicas. Weber mostró un interés activo en la investigación industrial social, y contribuyó a este campo con un importante estudio piloto[170(ref)].

Con estos antecedentes podría haberse esperado que Weber lanzara un ataque contra la teoría económica liberal ortodoxa, contra su carácter deductivo, contra su estrecha y engañosa localización en el hombre económico. Esto habría estado de acuerdo con la economía histórica alemana y con la tradición sociológica de Durkheim, por no hablar de la posterior sociología industrial de Elton Mayo y sus colaboradores en la década de 1930[171(ref)]. Lo importante es que Weber *no* tomó ese camino[172].

En vez de atacar a la teoría económica liberal, la adoptó para sus propios fines. Encargado de la dirección de un nuevo manual de ciencia económica que sustituyera al antiguo manual alemán de economía histórica y ética, Weber eligió al marginalista austríaco Von Wieser para que escribiera el volumen sobre teoría económica[173].

Es preciso señalar, por último, otra ruta que Weber —contrariamente a una creencia común— tampoco pisó. La sociología de Weber no se desarrolló como crítica del materialismo histórico. Esto es digno de tenerse en cuenta porque Weber estuvo claramente interesado en la obra de Marx, la tuvo en alta estima y recibió su influjo. Los análisis de la agricultura de Alemania oriental se centran en la transformación de unas relaciones de producción más o menos feudales en capitalistas. Weber estudia la distribución de los medios de producción, el objetivo de la producción, y la relación de los productores directos con quienes disponen de los medios de producción. Para este último aspecto de las relaciones de producción, Weber emplea un término especial, «constitución del trabajo» (*Arbeitsverfassung*). Weber vincula los cambios experimentados en las relaciones de producción a los cambios en el *Betriebsweise*, al desarrollo de las fuerzas productivas en dirección a una agricultura más intensiva, ejemplificada por la trilladora y el cultivo de la remolacha. La cuestión central para Weber eran los efectos de estas nuevas fuerzas y relaciones de producción sobre la estructura de clases de Alemania oriental, sobre su aristocracia y su clase obrera[174].

Más adelante, Weber siguió considerando su obra en relación a la de Marx, y presentó su sociología de la religión como una «crítica positiva de la concepción materialista de la historia»[175(ref)]. En un debate con Oswald Spengler, en 1920, Weber defendió apasionadamente a Marx contra el filósofo de «la decadencia de Occidente». Se dice que Weber formuló después su célebre observación: «La honestidad de un intelectual de hoy, y especialmente la de un filósofo, puede medirse por la posición que adopta en relación a Nietzsche y a Marx [Spengler había despreciado a ambos]. Todo el que no admita que no hubiera podido realizar partes muy importantes de su propia obra sin el trabajo realizado por estos dos hombres se engaña a sí mismo y a los demás. El mundo mental en que nosotros vivimos lleva en gran medida la marca de Marx y de Nietzsche»[176(ref)].

Así pues, la despectiva observación de Guenther Roth de que «Weber admitió el materialismo histórico como fuerza política pero no tomó en serio sus pretensiones últimas», es en el mejor de los casos una falsa elipsis que revela sobre todo el ánimo antimarxista de su autor[177].

Sin embargo, y a pesar de éste y de otros testimonios, aquí se afirmará que la sociología de Weber no se constituyó como crítica positiva ni negativa del materialismo histórico, sino como un discurso situado en un plano absolutamente distinto. Como tal, no carece de importancia para el materialismo histórico, pero no puede existir una base correcta para el estudio de sus relaciones hasta que se haya establecido con toda claridad la diferencia que existe entre ambas clases de discurso.

9. *La reacción historicista*

«Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por “acción” debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su

desarrollo»[178(ref)]. «La captación de la conexión de sentido de la acción es cabalmente el objeto de la sociología (tal como aquí la entendemos; y también de la historia)»[179(ref)]. «La sociología construye conceptos-tipo —como con frecuencia se da por supuesto como evidente por sí mismo— y se afana por encontrar reglas generales del acaecer. Esto en contraposición a la historia, que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones individuales consideradas culturalmente importantes […] Ahora bien, la casuística sociológica sólo puede construirse a partir de estos tipos puros (ideales). Empero, es de suyo evidente que la sociología emplea también tipos-promedio, del género de los tipos empírico-estadísticos […] debe entenderse, sin embargo, siempre que se hable de casos “típicos”, que nos referimos al tipo ideal […] [que] en todo caso se construye con adecuación de sentido»[180(ref)].

En la concepción de Weber, la sociología es un discurso constituido por cuatro características específicas: la comprensión interpretativa (*Verstehen*), la acción social, el complejo o contexto de sentido (*Sinnzummenhang*), el tipo ideal. La sociología es una empresa de «comprensión interpretativa» del complejo de sentido de las acciones sociales típico-ideales. Pretende ofrecer, por tanto, una explicación causal, que para Weber significa una determinación tal que, de acuerdo con alguna regla calculable de probabilidad, un hecho será seguido o acompañado por otro[181(ref)].

La concepción weberiana de la sociología forma parte de una tentativa de afirmar la especificidad de las disciplinas sociales e históricas en comparación con las ciencias naturales y el enfoque naturalista de los asuntos humanos. Esto se afirma de forma expresa, aunque muy brevemente, en las nociones introductorias de la sociología *verstehende* en *Economía y sociedad*[182(ref)]. Es más, todo lo que Weber señalaría como componentes distintivos de la empresa sociológica había sido desarrollado por el propio autor antes de que propusiera una actividad llamada sociología. La sociología, en el sentido en que Weber la utilizó para definir su propia obra, no era en realidad una nueva ciencia de la sociedad, sino un tipo de estudio social que aplicaba los principios epistemológicos de la economía y la historia formulados por Weber en 1903-06[183(ref)]. La sociología de Weber era, en realidad, el fruto de un encuentro entre el historicismo alemán y la economía marginalista austríaca.

El historicismo de finales del siglo XIX fue una tendencia idealista que

correspondía en Alemania al evolucionismo dominante en Gran Bretaña y Estados Unidos, a la vez que era una reacción contra éste. A comienzos del siglo, una escuela histórica alemana de filósofos, juristas e historiadores había defendido el papel de la tradición histórica y del conocimiento histórico contra lo que consideraban como racionalismo atemporal de la filosofía del derecho natural. A lo largo del siglo se desarrolló en el centro de la vida intelectual alemana una vigorosa disciplina de historia política, fundada por Leopold von Ranke. Sin embargo, la cultura del siglo XIX no estuvo dominada únicamente por la historia, sino también por la biología. Bajo el impacto de los descubrimientos de las ciencias biológicas, el naturalismo —casi siempre en forma de evolucionismo— invadió finalmente hasta el mismo territorio de los historiadores alemanes. Como es obvio, la sociología de los pioneros, Saint-Simon, Comte y Spencer, había sido parte de esta invasión. Estos sociólogos defendían una historia natural de la sociedad y no sentían más que desprecio por la ortodoxa historiografía dinástica y diplomática.

Para detener esta invasión naturalista de la historia surgió, dentro de la tradición idealista alemana, un grupo de filósofos que intentaron establecer una base firme para una especialidad de las disciplinas sociales de carácter histórico y no naturalista. La primera intervención importante de esta especie fue el libro de Wilhelm Dilthey *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, publicado en 1883[184]. Georg Simmel hizo una importante contribución poco después con un pequeño libro sobre el tema[185(ref)], y el *Rektoratsrede* de Wilhelm Windelband en la universidad de Estrasburgo en 1894 sobre «Historia y ciencia natural» ejerció también una gran influencia[186(ref)]. Más adelante, el principal desarrollo de las ideas de Simmel y Windelband fue obra de un amigo personal de Weber, Heinrich Rickert[187(ref)]. Weber, que también era un economista histórico, compartía la preocupación de estos filósofos por la invasión naturalista de la historia y las ciencias sociales (como la economía). «A pesar del poderoso dique opuesto a la intrusión del dogma naturalista por parte de la filosofía idealista alemana a partir de Fichte, por parte de los logros de la escuela histórica del derecho y de la labor de la escuela alemana de economía política, y también a causa de esa labor, el punto de vista naturalista no ha sido todavía superado en ciertos puntos decisivos»[188(ref)].

Los estudios de Weber sobre el método de la economía partían expresamente de las tesis de Windelband y Rickert, tras los «primeros pasos» dados por

Dilthey y Simmel[189]. En su sentido crítico sobre uno de los dirigentes de la más antigua escuela de economistas históricos, Wilhelm Roscher, Weber criticó con dureza el naturalismo de Roscher y en particular atacó la creencia de que la economía de diferentes naciones revelaba una evolución regida por leyes[190(ref)]. En opinión de Weber, era una contradicción que Roscher, representante de una economía histórica, admirara a economistas naturalistas clásicos tales como Smith y Malthus[191(ref)]. Weber atacó también la tendencia naturalista de la economía marginalista austriaca, una de cuyas víctimas había sido el propio Menger, para quien las propuestas de la teoría económica podían deducirse de la psicología y poseer así el carácter de leyes naturales[192].

¿Cuál era, pues, el carácter distintivo de las disciplinas históricas y sociales? Dentro del campo antinaturalista se habían dado muchas respuestas diferentes. Los ensayos de Weber sobre epistemología mostraron necesariamente una gran preocupación por este problema. La respuesta de Weber fue que la especificidad de las ciencias históricas y sociales consistía en que eran disciplinas culturales. Al presentar, en nombre de sus editores, la finalidad del *Archiv für Sozialwissenchaft und Sozialpolitik*, Weber definió «como ámbito propio de labor de nuestra revista la investigación científica de la genérica *significación cultural general de la estructura económico-social de la vida de la comunidad humana* y sus formas históricas de organización»[193(ref)]. Este párrafo podría haber servido perfectamente como introducción a la propia *oeuvre* de Weber.

La cultura es una parte de la realidad que adquiere sentido y significación por medio de un sistema de valores. «El concepto de cultura es un *concepto de valor.* La realidad empírica es para nosotros "cultura" en cuanto la relacionamos con ideas de valor; abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven *significativos* para nosotros, y sólo esos»[194(ref)].

El concepto weberiano de cultura opera esencialmente dentro de un discurso sobre la diferencia entre las ciencias naturales y culturales. Cultura, en el sentido de Weber, denota todos aquellos ámbitos de realidad registrados por los seres humanos en cualquier sistema de pensamiento, incluyendo, por ejemplo, la mecánica clásica. El concepto, por tanto, podría haberse convertido en parte de una teoría general del conocimiento, o podría haber operado en el análisis de los diferentes tipos de significación cultural. En conjunto, sin embargo, no fue este su papel en el pensamiento de Weber[195]. Weber empleó el concepto de cultura de dos formas diferentes para distinguir de las ciencias naturales el tipo de

estudios históricos y sociales a los que estaba dedicado. La primera, reiterada en sus escritos metodológicos y ciertamente dentro de la tradición historicista, subraya la decisiva influencia que tienen los sentidos culturales derivados de los valores históricos sobre los científicos de la cultura (historiadores, economistas, etc.), sobre sus conceptos y sus análisis. La segunda, muy clara en la concepción de la sociología en el seno de la tradición historicista, pero que en Weber procede sobre todo de una interpretación de la economía marginalista, se centra en la determinación de los objetos de estudio de los científicos de la cultura —las acciones sociales— por medio de los complejos de sentido asignados por los valores históricos.

Siguiendo a Rickert, Weber opone la mutabilidad histórica de la significación cultural al interés naturalista por los conceptos genéricos y a su búsqueda de "leyes". «[…] Los "puntos de vista" orientados a los "valores", bajo los cuales consideramos a los objetos de cultura y éstos pasan a ser para nosotros, en general, "objetos" de la investigación histórica; esos puntos de vista —decimos— son mudables, y porque lo son y en la medida en que lo son —partiendo del supuesto, que aquí adoptamos de una vez para siempre, de que las "fuentes" permanecen inmutables— se convierten en "hechos" siempre nuevos y pasan a ser históricamente "esenciales" de maneras siempre renovadas. Empero, las ciencias naturales que siguen el modelo de la mecánica son totalmente extrañas a este condicionamiento por "valores subjetivos", y en ello precisamente reside la específica *antítesis* de lo histórico respecto de ellas»[196(ref)]. «La relación de la realidad con ideas de valor, que le confieren significación, así como el aislamiento y el ordenamiento de los elementos de la realidad así destacados desde el punto de vista de su *significación* cultural constituyen un modo de consideración por entero heterogéneo y dispar respecto al análisis de la realidad basado en *leyes* y de su ordenamiento en conceptos generales»[197(ref)].

Que las ciencias culturales estén guiadas por lo que es culturalmente significativo quiere decir, sobre todo, que se interesan por lo único, por lo que Rickert y Weber llamaban lo «individual histórico», y no por lo recurrente regido por leyes[198].

Esto es lo que las distingue de la concepción naturalista clásica de la ciencia. Dilthey había contrapuesto las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) a las ciencias naturales. Simmel, Windelband, Rickert y Weber formularon la distinción en otros términos, distinguiendo no entre espíritu y naturaleza sino

entre lo único y lo recurrente. En ocasiones esto se expresa como la diferencia entre «ciencias de la realidad» y «ciencias de las leyes», una cortés formulación polémica que invertía la habitual jerarquía de las ciencias[199(ref)]. Las ciencias de la realidad podían llegar más allá de las ciencias nomotéticas; podían captar la realidad en su característica unicidad, en cuya tarea podían utilizar el conocimiento nomotético como un primer paso. «El conocimiento de las leyes sociales no implica conocimiento de la realidad social sino, antes bien, uno de los diversos medios auxiliares que nuestro pensamiento emplea con ese fin»[200(ref)].

Una vez definida así la específica finalidad cognoscitiva de las ciencias culturales, Weber dedicó una considerable energía no sólo a refutar el naturalismo sino también a combatir otras concepciones del carácter distintivo de los estudios sobre la sociedad y la historia. Así, Weber criticó las teorías de la irracionalidad de la acción humana (Knies), de la creatividad del hombre (Wundt), de la posibilidad de conocer la realidad cultural por intuición (Lipp, Croce), del papel de la voluntad libre y de la suerte (E. Meyer)[201(ref)].

Por ciencias culturales en cuanto ciencias de la realidad Weber no entendía sólo la historiografía descriptiva. Al esbozar el programa de los editores del *Archiv für Sozialwissenschaft*, Weber escribió: «La ciencia social que queremos promover es una *ciencia de la realidad (Wirklichkeitswissenschaft).* Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, *en su especificidad*; queremos comprender, por un lado, la conexión y *significación* cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo»[202(ref)]. La consecuencia de esto, afirma Weber, es la necesidad de un tipo específico de formación de conceptos en las ciencias culturales. «Lo significativo no coincide, naturalmente, en cuanto tal, con ninguna ley, y, por cierto, tanto menos cuanto más general sea aquélla. En efecto, la significación específica que un elemento de la realidad tiene para nosotros *no* se encuentra en aquellas relaciones que comparte con muchos otros fenómenos»[203(ref)]. Así pues, los conceptos de las ciencias naturales no pueden ser genéricos.

Este es el contexto en el que aparece la famosa noción weberiana de tipo ideal. En el estudio que Weber hace de esta noción se mezclan varios temas y tesis[204(ref)]. Weber toma posición en el debate tradicional entre realismo y

nominalismo, debate todavía relevante debido a la influencia en Alemania del «panlogismo» hegeliano, y a los restos de realismo escolástico que Weber observa entre la vieja escuela de economistas históricos. Weber adopta una firme posición nominalista, distinguiendo claramente la realidad de los conceptos acerca de la realidad[205(ref)]. Sobre las asunciones *ceteris paribus* de las proposiciones teóricas, Weber también señala que son inevitablemente «ideales» por esta razón. Estos son, sin embargo, temas marginales. El análisis weberiano de los tipos ideales no se interesa principalmente por la formación en general de los conceptos en las ciencias, pues no todos los conceptos fértiles y metodológicamente aceptables de las ciencias son tipos ideales. Por el contrario, la tesis de Weber es que existen fundamentalmente dos tipos de conceptos científicos, de los que el tipo ideal tiene una importancia particular para las ciencias culturales tal como él las define.

Weber rechaza la pretensión de una ciencia naturalista de la sociedad. Las ciencias naturales exactas buscan regularidades regidas por leyes, mientras que las ciencias culturales se interesan por la «realidad», por lo individualmente único. Esto es lo que hace necesaria la formación de los conceptos típico-ideales. «[El] fin de la formación de conceptos típico-ideales es en todas partes obtener nítida conciencia, *no* de lo genérico, sino, a la inversa, de la *especificidad* de [los] fenómenos culturales»[206(ref)]. El tipo ideal es una clase específica de concepto, destinado a una tarea específica. Lo opuesto a los conceptos típico-ideales son los conceptos genéricos (*Gattungsbegriffe*) que designan una clase de fenómenos. Los conceptos genéricos funcionan en las teorías deductivas y constituyen una parte de las explicaciones por medio de leyes, en las que lo que se quiere explicar se explica subsumiéndolo como miembro de la clase de fenómenos acerca de los cuales la teoría establece determinadas regularidades, sean de tipo universal o probabilistico.

A diferencia de los conceptos genéricos, los conceptos típico-ideales, o los tipos ideales, no designan lo que caracteriza a una clase de fenómenos, sino un aspecto que, en mayor o menor medida, manifiestan esos fenómenos. El tipo ideal no se construye «para servir como esquema *bajo* el cual debiera subsumirse la realidad como *espécimen*, sino que, en cambio, tiene el significado de un concepto *límite* puramente ideal, respecto del cual la realidad es *medida* y *comparada* a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico. Tales conceptos son formaciones en las cuales, por

aplicación de la categoría de posibilidad objetiva construimos conexiones a las que nuestra *fantasía*, disciplinada y orientada en vista de la realidad, *juzga* adecuadas»[207].

El tipo ideal no actúa en las explicaciones por medio de leyes. Su unilateralidad es deliberada, porque su objetivo es el de funcionar como medida para comparar lo individual histórico estudiado; por ejemplo, para clarificar en qué grado una economía dada es capitalista o una determinada organización es burocrática. Si ese grado es pequeño, el tipo ideal debe estimular entonces la investigación de los objetos en cuestión en otros aspectos, que han salido a la luz debido precisamente a que el tipo ideal ha delimitado lo que resultó no ser. En este sentido, indicó Weber, pueden construirse y utilizarse como tipos ideales no sólo las relaciones estáticas sino también las secuencias en desarrollo[208(ref)].

Como resultado de esta insistencia en la comprensión de lo único, Weber se muestra interesado en la formación de conceptos y en los tipos ideales, pero no en la formación de *teorías*, esto es, en la construcción de sistemas de conceptos y proposiciones. La necesidad de tal construcción se obvia por una nueva insistencia en el papel de la significación cultural en las ciencias culturales. Los tipos ideales se relacionan (aunque no de forma aproblemática) con los cambiantes valores culturales, pero no se relacionan entre sí[209(ref)]. La gran obra de Weber, *Economía y sociedad*, debe interpretarse, a esta luz, no como una «teoría de la organización social y económica» —como en una ocasión fue presentada por una compilación inglesa—, sino como una tipología y una *Kasuistik*[210(ref)], cuyo valor procede sobre todo de su enorme erudición histórica.

Su teoría de los tipos ideales ilumina la relación de Weber —tras recuperarse de su crisis— con el materialismo histórico. Weber nunca emprendió una crítica metodológica de Marx ni del materialismo histórico. En su ensayo programático para el *Archiv*, Weber escribió: «Deliberadamente hemos evitado demostrar esto con relación al caso más importante de construcciones típico-ideales: el de *Marx*. Lo hemos hecho para no complicar la exposición introduciéndonos en las interpretaciones de Marx, y para no anticipar las discusiones que regularmente se llevarán a cabo en nuestra revista respecto de la literatura que se desarrolla acerca del gran pensador y en relación con él, haciéndola objeto de análisis crítico»[211]. A esos estudios, sin embargo, Weber no hizo ninguna contribución. Las razones biográficas de ese silencio son desconocidas, según parece, pero es

preciso insistir en que la selección de teorías efectuadas por Weber para su análisis crítico es absolutamente lógica y no tiene nada de sorprendente. En la problemática histórica y el contexto académico del Reich era mucho más urgente enfrentarse a las ideas de hombres como Wilhem Roscher, Karl Knies, Eduard Meyer, Rudolf Stammler y Lujo Brentano que con el materialismo histórico.

Marx, Engels y el materialismo histórico quedaron al margen de los problemas epistemológicos más importantes con los que se enfrentó Weber. Marx y Engels habían superado los problemas del idealismo y el naturalismo que surgieron en Alemania bajo el impacto de la obra de Darwin. Desde hacía mucho tiempo habían roto con el idealismo alemán, y aunque acogieron la obra de Darwin como un gran logro de un compañero científico, nunca pensaron en importar la biología al estudio de la historia y la sociedad[212(ref)]. Mientras Weber intentaba explicar, como historiador, la lógica de los hechos singulares y la aparición de configuraciones culturales únicas, Marx y Engels se dedicaron, como científicos sociales, a desarrollar una teoría de las regularidades sociales que pudiera aplicarse después a la historiografía. (Ejemplo de este último procedimiento fue *El dieciocho Brumario* de Marx.) A diferencia del interés de Weber por los valores culturales y los hechos e instituciones únicos —y más tarde, por las tipologías—, Marx y Engels trabajaron en la construcción de una teoría sistemática, con conceptos interrelacionados, destinados a formular un nuevo patrón de determinación[213].

El aspecto más revelador de la anterior cita de Weber no es que eludiera toda discusión sobre el materialismo histórico, sino las referencias superficialmente laudatorias que hace de él como «la más importante» «construcción típico-ideal» «desde nuestro punto de vista». Dado que el materialismo histórico no es, en realidad, una construcción de tipos ideales, la observación de Weber demuestra que tenía poco interés por el marxismo y sabía poco de él.

Pues, en efecto, los conceptos centrales del materialismo histórico, como los de fuerzas y relaciones de producción, no se forman por medio del «*realce* unilateral de *uno o* de *varios* puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos *singulares* difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras […]». Su función no es la de un «concepto *límite* puramente ideal, respecto del cual la realidad es medida y comparada […]»[214(ref)]. La exposición weberiana de la construcción de tipos ideales se basa en la distinción entre la media y el ideal acentuado, pero al construir los

conceptos del materialismo histórico Marx y Engels no utilizan ninguna de esas dos categorías. Las relaciones de producción no tienen que ser comparadas con la realidad empírica ni expresan la media de esa realidad, sino que se construyen como parte de un discurso teórico que intenta descubrir un patrón de regularidades en el mundo real. En este sentido, la construcción de conceptos del materialismo histórico queda fuera de la problemática empirista de Weber, en la que los conceptos se abstraen de la realidad, como ideales acentuados o como medias, en vez de ser producidos por medio del trabajo teórico[215].

10. *Economía marginalista y sociología interpretativa*

La afirmación weberiana de que lo específico de las ciencias naturales es su preocupación por lo culturalmente significativo se basa en una filosofía historicista. Comparada con ésta, la economía marginalista tenía a este respecto una importancia secundaria, lo que no significa, por otra parte, que careciera de ella para Weber. El más importante de los primeros ensayos metodológicos de Weber, «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», no es un estudio general de la ciencia, Jos valores y la objetividad, sino un intento específico de encontrar una salida al *Methodenstreit* entre la economía histórica alemana y el marginalismo austríaco. Fue este conflicto —y no, por lo que a Weber se refiere, la crítica marxista de la economía política— lo que había creado la paradoja de las «dos ciencias de la economía». Y así Weber escribió: «¿Cuál es el sentido de "objetividad" en este contexto? El estudio que sigue se dedica a esta cuestión»[216(ref)]. La construcción típico-ideal que Weber estudia después en el mismo ensayo es el modelo marginalista de acción económica.

Un reputado intelectual centro-europeo, educado en la cultura alemana, como Carl Menger, podía llegar a un historiador y economista como Weber de una forma en que Jevons o Walras no podían hacerlo. El adjetivo «austríaco» parece pues apropiado al considerar la relación de Weber con el marginalismo. (A lo que parece, Weber nunca se interesó por los detalles técnicos de la teoría económica marginalista.) Weber tenía una elevada opinión de Menger como metodólogo, pues su *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften* había anunciado (en 1883) la distinción desarrollada después por Windelband y Rickert y empleada por Weber. Refiriéndose a Menger, Weber habló de «la distinción metodológica de principio entre

conocimiento histórico y conocimiento de “leyes”, que el creador de la teoría [marginalista] había establecido como *primera* y *única*»[217(ref)]. Menger había distinguido entre ciencias históricas y teóricas, que manejan los mismos materiales, pero desde diferentes puntos de vista. Había anticipado también el análisis típico-ideal de Weber al distinguir dentro de la «investigación teórica» una «tendencia empírico-realista» que trataba de relacionar su análisis con la «plena realidad empírica». La tendencia empírico-realista trabajaba con «tipos reales» (*Realtypen)* y no con conceptos genéricos y buscaba leyes «empíricas» en vez de leyes universales[218(ref)].

La solución de Weber a la *Methodenstreit* entre Menger y Schmoller consistiría en una defensa de las ciencias teóricas, pero de una ciencia teórica aplicada al análisis histórico de configuraciones culturales únicas. Los conceptos de la economía debían considerarse, por tanto, como tipos ideales. El resultado de la afirmación de su interés en lo individual histórico es que la teoría económica ocupa inevitablemente un papel subsidiario en la argumentación metodológica y en el análisis histórico.

Weber defendió también desde otro ángulo la especificidad de las ciencias culturales. De los cuatro componentes básicos de la concepción weberiana de la sociología, hemos tratado hasta ahora de dos: el complejo cultural de sentido y significación que se deriva de los valores históricos, y el tipo ideal. Los otros dos son la comprensión interpretativa y la acción social. En el empleo que de ellos hizo Weber, estos conceptos llegaron a tener unos significados especiales, y en el desarrollo de esos significados, su respuesta a la economía marginalista desempeñó un papel fundamental.

Al presentar por vez primera las categorías de su sociología interpretativa (y de nuevo en *Economía y sociedad)* Weber ya había formulado en términos de *Verstehen* la diferencia que la separaba de las ciencias naturales, constante preocupación de la tradición idealista alemana. «La conducta humana (sea “externa” o “interna”) muestra relaciones y regularidades exactamente como sucede con todos los hechos; pero lo específico de la conducta humana, al menos en el pleno sentido de la expresión, son las relaciones y regularidades cuya ocurrencia es claramente comprensible»[219]. Esta concepción es, por así decir, el otro lado del complejo cultural de sentido. Lo que define ahora el objeto central del estudio (de la sociología interpretativa) es esto: la conducta humana que es comprensible en términos del significado cultural a ella atribuido por el ser

humano actuante. El acento ya no recae sobre la significación cultural como guía en la elección entre posibles objetos de estudio (los cuales no se reducen necesariamente a la conducta humana con sentido, sino que también pueden ser hechos y objetos naturales únicos).

En la discusión historicista alemana anterior a Weber, se consideraba que la *Verstehen* actúa principalmente en dos tipos de proceso de pensamiento. Estos procesos están ejemplificados en *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, de Simmel, que el propio Weber señala como el tratamiento más importante del concepto[220(ref)]. Uno de esos tipos es lo que Weber llama «comprensión observacional directa» (*aktuelles verstehen)*, que Simmel había reservado para la comprensión de los contenidos estrictamente teóricos de pensamiento[221(ref)], pero que Weber extendió también a la comprensión de las reacciones emotivas[222(ref)]. Este es un tipo de comunicación interhumana inmediata, sin complicaciones, en el que un acto o una declaración verbal son directamente comprendidos. Pero la *Verstehen* participa también en un tipo más complejo de proceso de pensamiento, en el que es necesario tener en cuenta el contexto más amplio del fenómeno que se pretende comprender Para la discusión epistemológica y metodológica éste es el principal problema del papel de la *Verstehen* en el análisis histórico y social. Simmel y otros consideraban que la «comprensión explicativa» —como Weber habría de llamarla— entrañaba una comprensión empática de una naturaleza en gran medida artística, intuitiva. El historiador comprensivo era, y no podía dejar de ser, una especie de artista[223(ref)].

Ya hemos señalado que Weber fue muy hostil hacia este tipo de concepción estética de la historia; es preciso añadir que esa hostilidad fue un punto de partida para el desarrollo de su idea de sociología. En oposición a las concepciones intuitivas y esteticistas de la historia, Weber subrayó la importancia de la conceptualización, es decir, de la conceptualización típico-ideal, y se mostró progresivamente más interesado por las tipologías de esos conceptos que por su empleo histórico. El desarrollo de la sociología interpretativa de Weber supuso la liberación de la *Verstehen* de toda conexión con la empatía artística, y en su lugar su vinculación al concepto de acción social, a los esquemas típico-ideales de medios-fines.

Weber desarrolló su lógica de la comprensión interpretativa en una lectura de la historia política y militar. El historiador político y militar está interesado por la

comprensión explicativa de los hechos. Primero formula fines para el actor —por ejemplo, Bismarck o Moltke— y después investiga si la trayectoria real de los hechos puede explicarse a través de los medios con los que el actor lucha por realizar sus fines en una determinada situación[224(ref)]. A este respecto, la idea weberiana de *Verstehen* forma parte de su reafirmación de la historiografía tradicional. Al mismo tiempo, sin embargo, también forma parte de su clarificación de la economía marginalista como construcción típico-ideal de un complejo cultural de sentido. La economía marginalista parte del actor individual que calcula cómo alcanzar sus fines con medios escasos y busca, por tanto, lo que puede llamarse una comprensión explicativa de las regularidades del mercado. Weber afirma que este análisis económico es similar en especie al del historiador político que intenta explicar las acciones de Federico Guillermo IV (con la ayuda de un esquema individual o de un esquema general de medios-fines)[225(ref)].

La sociología interpretativa de Weber, destinada a la comprensión de la acción social, no se concibe, pues, como un arte imaginativo. Es una generalización de la economía marginalista. Cuando en obras posteriores Weber describe su propio proyecto como «sociología», se está refiriendo a la ciencia social interpretativa en general, de la que la economía marginalista constituye, por decirlo así, la instancia ejemplar[226]. En *Economía y sociedad*, Weber habla de la sociología y la historia como «las ciencias empíricas de la acción» para distinguirlas de «toda ciencia dogmática, jurisprudencia, lógica, ética, estética»[227(ref)]. La sociología y la historia se distinguen, pues, en que la primera trata sobre todo de tipos de acción. Weber aclara la naturaleza de la sociología interpretativa refiriéndose a la economía marginalista, que al estudiar la economía desde el punto de vista subjetivo del actor individual ofrece un modelo de comprensión explicativa. «La sociología, exactamente igual que la historia, explica primero las cosas "pragmáticamente" a partir de las relaciones racionales de la conducta. Así es como procede, por ejemplo, la ciencia económica (*die Sozialökonomik)*, con su construcción racional del "hombre económico" La sociología interpretativa hace exactamente lo mismo»[228(ref)]. «Los conceptos y las "leyes" de la teoría económica pura» ilustran los resultados y el potencial de una sociología interpretativa[229(ref)].

En consonancia con la dependencia de Weber respecto a la economía subjetiva, su concepto de «acción» se aleja del sentido corriente de la palabra.

En el sentido weberiano, lo contrario de acción no es pasividad o incapacidad de actuar. Al contrario, la «imposibilidad de actuar y la aquiescencia pasiva» se incluyen expresamente en la «acción», que abarca así todo tipo de conducta a la que el individuo «atribuye un sentido subjetivo»[230(ref)]. En la medida en que ese sentido subjetivo tiene en cuenta la conducta de otros individuos y se orienta de acuerdo con ella, la «acción» es «social». El estudio de la acción social, por tanto, no se interesa principalmente por la conducta real y concreta, sino por las «orientaciones» y los sentidos subjetivos del actor[231(ref)]. Weber sostiene, pues, que «la definición de la gestión económica tiene que […] expresar claramente que todos los procesos y objetos "económicos" adquieren ese carácter en cuanto tales por el *sentido* que en ellos pone la acción humana: como fin, medio, obstáculo, resultado accesorio […]. En modo alguno puede decirse que son "psíquicos" la producción de bienes, el precio o incluso las "estimaciones subjetivas" de los bienes, aunque éstos sean, por otra parte procesos *reales.* Sin embargo, con esa expresión se apunta a algo justo: el que poseen un peculiar *sentido* subjetivo, y que sólo éste constituye la unidad de los procesos en cuestión y los hace comprensibles»[232(ref)].

El concepto marxista que corresponde al weberiano de «acción» es el de *práctica*. La diferencia entre ambos puede ilustrarse por una cita tomada de la crítica de Marx a Adolph Wagner que, si bien era uno de los (más viejos) economistas históricos alemanes y no pertenecía a la escuela marginalista austríaca, mantenía, sin embargo, algunas concepciones subjetivistas del valor. Wagner había escrito: «Es un impulso natural del hombre llevar a una conciencia y una comprensión clara la relación en que los bienes externos e internos se sitúan respecto a sus necesidades. Esto se logra por medio de la estimación (evaluación) en la que se atribuye un valor a los bienes o, respectivamente, a las cosas del mundo exterior…» Marx hizo los siguientes comentarios sobre esta opinión: «Solamente para un maestro de escuela profesoral las relaciones de los hombres con la naturaleza no son inicialmente prácticas, es decir, relaciones establecidas por los hechos, sino teóricas […], pero los hombres no comienzan en absoluto "por situarse en esta relación teórica con las cosas del mundo exterior". Comienzan, como todos los animales, por comer, beber, etcétera, esto es, no por "situarse" en una relación, sino por responder activamente, por dominar ciertas cosas del mundo exterior con los hechos y por satisfacer así sus necesidades (es decir, comienza por la producción)»[233(ref)]. Para Marx, el

aspecto básico de la práctica económica es el proceso de producción, estructurado por una combinación dada de fuerzas productivas y relaciones de producción. Para Weber, y para los economistas marginalistas, la acción económica (*Wirtschaft*) significa esencialmente, por el contrario, «la selección cuidadosa entre distintos *fines*»[234(ref)].

11. *La ideología en la política y en la era del capitalismo*

Hasta aquí hemos analizado sobre todo las grandes diferencias que muestra la formación de la sociología de Weber respecto a nuestro patrón general. ¿Hasta qué punto puede considerarse Weber como un crítico de la economía política de acuerdo con otro patrón de determinación social, la «comunidad ideológica»? Acabamos de ver que, lejos de criticar a la economía marginalista liberal, Weber modeló según ella su sociología. Las reservas que formuló respecto a ella parecen haber sido motivadas por consideraciones de poder y de política. En *Economía y sociedad*, por ejemplo, Weber señala: «Para la teoría económica es el *consumidor* marginal el que gobierna la dirección de la producción. De hecho, con respecto a la situación de poder, es esto exacto para los tiempos actuales sólo con condiciones, puesto que el "empresario" "despierta" y "dirige" ampliamente las necesidades de los consumidores, cuando éstos pueden comprar»[235]. En otra ocasión escribe: «Las acciones y estructuras políticas, especialmente el Estado y el sistema legal garantizado por el Estado, tienen una importancia fundamental entre esos hechos no económicos (que influyen en los económicos y que debe estudiar la sociología económica)»[236]. Esta última observación se formuló, sin embargo, en el contexto de una discusión de política económica y teniendo expresamente en cuenta el papel del Estado en la economía de guerra.

Más adelante examinaremos con mayor detenimiento la visión weberiana del contexto de la economía. Pero antes debemos tomar nota del carácter especial de la sociología política de Weber, centrada en la tipología de la dominación, que aparece en *Economía y sociedad.* En relación con la anterior teoría política, la de Weber es realmente muy original, aunque al mismo tiempo constituye una manifestación de nuestro patrón sociológico. Las tipologías de la dominación forman parte de una vieja tradición de la filosofía política, que en Europa se remonta por lo menos hasta la antigua filosofía griega. En la tradición clásica, esas tipologías se basaban habitualmente en el número de gobernantes: uno,

pocos, muchos (los ciudadanos, el pueblo). Con frecuencia a esa distinción se añadía otra, entre gobiernos legítimos, regidos por la ley, y regímenes ilegítimos y despóticos. Esta tradición está presente en Montesquieu y en la Ilustración y en la actualidad continúa en la moderna teoría liberal, con su distinción entre democracia y dictadura. Después de la revolución francesa, como ya vimos en el capítulo 4, surgió una nueva teoría de la política en la sociología de los pioneros. El poder y la autoridad política (si eran estables) se derivaban de los diferentes tipos de actividad dominante en la sociedad o de las diferentes especies de relaciones sociales, y se distinguían por basarse en ellos. En el idealismo alemán de la época se afirmaba que las estructuras políticas eran la expresión de las particulares culturas nacionales. La tipología weberiana de la dominación rompe claramente con todos estos tipos de conceptualización al distinguir entre las diferentes especies de valores comunes sobre los que se basa la dominación estable.

Desde su punto de vista, las personas que viven bajo un determinado tipo de dominación pueden concebirse también como una comunidad ideológica. Weber entiende por dominación (*Herrschaft)* «la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado contenido entre personas dadas»[237(ref)]. Para el sociólogo interpretativo, sin embargo, «no son suficientes […] los nuevos resultados externos, el cumplimiento efectivo del mandato, pues no es indiferente para nosotros el sentido de su aceptación en cuanto norma “válida”». Por consiguiente, la conducta de los dominados tiene lugar «como si […] hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato»[238(ref)]. Y esto pueden hacerlo por diversas razones, que van desde las expectativas de ventajas materiales hasta los ideales, pero un aspecto básico de la dominación estable es la creencia del que obedece en la legitimidad del mando de quienes mandan[239(ref)]. Weber no está interesado por la dominación ilegítima, por los diferentes grados de legitimidad ni por las diferentes combinaciones de legitimidad e ilegitimidad (por ejemplo, cuando entre diferentes grupos bajo dominación, algunos reconocen su legitimidad y otros la niegan)[240]. Un análisis de la dominación según las creencias de los dominados en su legitimidad puede considerarse, por otra parte, como una aplicación directa de la específica concentración «típico-ideal» de la sociología interpretativa en las acciones basadas en un «sentido claramente autoconsciente»[241(ref)]: un claro sentido de la obediencia es, presumiblemente, la creencia en la legitimidad de las

órdenes y mandatos obedecidos. Dentro de este marco, Weber distingue la *Herrschaft* legal, tradicional y carismática: «Existen tres tipos puros de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser:

»1. De carácter racional: *que descansa en la creencia* en la legalidad de las ordenaciones estatuidas de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).

»2. De carácter tradicional: *que descansa en la creencia cotidiana* en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).

»3. De carácter carismático: *que descansa en la entrega* extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona, y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (autoridad carismática)»[242(ref)].

Las principales debilidades y fortalezas características de la justamente célebre sociología de la *Herrschaft* de Weber pueden indicarse aquí brevemente[243(ref)]. Una debilidad fundamental es que su orientación subjetivista, junto con su concepción de la sociología como *Kategorienlehre* (esto es, como taxonomía y no como teoría), imposibilita todo análisis del funcionamiento real de los diferentes sistemas de dominación. Weber no investiga los mecanismos y procesos que aseguran la producción (o transformación) de sistemas concretos de dominación, sino que, por el contrario, olvida las regularidades fácticas de la sumisión con objeto de concentrarse exclusivamente en las creencias legitimadoras. Al comienzo de su capítulo sobre los tipos de dominación, Weber afirma: «En lo cotidiano domina la *costumbre*» —esto es, «una norma no garantizada exteriormente y a la que de hecho se atiene el actor "voluntariamente", ya sea "sin reflexión alguna" o por "comodidad", ya por otros fundamentos cualesquiera»[244(ref)]— «y con ella intereses materiales, utilitarios, tanto en ésta como en cualquier otra relación. Pero la costumbre y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la legitimidad»[245(ref)]. Sin embargo, parece que el mantenimiento de un sistema dado de dominación se basa fundamentalmente, de hecho, en el mantenimiento de «costumbres» particulares entre la población dominada, por medio de una conformación diferencial del conocimiento y la

ignorancia (de órdenes sociales alternativos, entre otras cosas), de la visibilidad de los logros y recompensas, de la autoconfianza, etc.

Una segunda debilidad digna de destacarse en la concepción weberiana de la dominación es que a la dominación legítima no se opone la dominación ilegítima, sino únicamente una forma particular de dominación no legítima. De la dominación legítima sólo se distingue expresamente la «relación de poder del mercado» (*marktmässige Machtverhältnis*) u obediencia inspirada por la comprensión racional de que el otro ocupa una posición más fuerte en el mercado[246(ref)]. Weber no considera los casos en que, debido a un tipo u otro de temor, los mandatos son obedecidos por individuos o grupos que a pesar de todo niegan la legitimidad de la autoridad que los decreta (terrateniente, capitalista, militar, etc.). El miedo a la violencia física es sólo un tipo de miedo, pero es digno de destacarse en este contexto que, a pesar de su aguda visión de la importancia de las formas de organización militar en la historia (por ejemplo, en su brillante análisis comparado de las ciudades de Oriente y Occidente, en la Antigüedad y la Edad Media)[247], y a pesar de su política imperialista, Weber no concede la importancia debida a la consideración de la violencia y de los medios de represión en sus análisis de por qué se obedecen los mandatos En realidad, Weber sólo menciona el problema de paso. Esto puede apreciarse con toda claridad en un párrafo de «La política como vocación», en el que escribe: «"Todo Estado está basado en la fuerza", dijo Trotski en Brest-Litovsk. Y […] ello es correcto […] Hoy en día, la relación entre Estado y violencia es especialmente íntima.» Y después continúa, para eludir el verdadero problema: «En el pasado, instituciones muy diversas —empezando por la estirpe— han conocido el uso de la fuerza física como algo bastante normal. Sin embargo, en la actualidad, debemos decir que un Estado es una comunidad humana que *se atribuye* (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un determinado territorio»[248(ref)]. En la perspectiva de Weber, no hay realmente espacio para un análisis de las funciones y la actuación del aparato represivo del Estado en los modernos sistemas de dominación.

Weber no niega la importancia central del aparato represivo del Estado en la moderna sociedad capitalista. Un párrafo posterior de *Economía y sociedad* muestra que las lecciones de la revolución alemana de 1918 se la revelaron con toda claridad: «La inclinación al trabajo del obrero de fábrica estuvo condicionada originariamente […] por una combinación del hecho de descargar

en él el riesgo de su propio futuro con una coacción muy fuerte de carácter indirecto (régimen inglés de las casas de trabajo); y ha continuado permanentemente orientada por la garantía coactiva implícita en el orden de la propiedad, como ha mostrado el deterioro contemporáneo de aquella disposición en virtud de la quiebra del poder coactivo operada por la revolución [de 1918]»[249(ref)]. Sin embargo, esta penetrante visión nunca fue incorporada a su sociología de la dominación. Una razón básica de ello parece ser el particular *carácter de clase* de la sociología de Weber (véase más adelante). Su sociología de la dominación era una sociología «desde arriba», preocupada casi exclusivamente por un solo lado de la relación de dominación/subordinación. Weber analizó las diversas formas de organización de la dominación, pero no los medios por los que se garantiza la subordinación. «La "dominación" nos interesa aquí ante todo en cuanto está relacionada con el "régimen de gobierno"»[250(ref)], afirmó Weber al comienzo de su estudio histórico de los principales tipos de dominación: legal-burocrático, tradicional (patrimonial y feudal) y carismático. Su análisis específico del moderno sistema de dominación comienza con una descripción directa del «gobierno "burocrático" moderno»[251(ref)], y, en general, su estudio histórico se dedica a la descripción de las diversas formas de administración. Unicamente dentro de estas formas estudia Weber los mecanismos de subordinación: la subordinación de los funcionarios burócratas, de los vasallos feudales, de los sirvientes patrimoniales y de los seguidores inestables del líder carismático. El análisis weberiano no pretende elucidar los diversos mecanismos de subordinación que llevan a la clase obrera de las sociedades burguesas a someterse a la dominación de la burguesía, con sus poderes y privilegios, o los medios por los que el campesinado de las sociedades precapitalistas fue dominado eficazmente por sus señores «patrimoniales» o feudales[252]. Los escritos políticos de Weber prestan más atención a la utilización y satisfacción de los intereses materiales que a los procesos de legitimación en el ejercicio de la dominación, pero también aquí su análisis se enfoca «desde arriba», interesándose por las formas en que las clases dirigentes de Alemania y Rusia organizaron su poder, o por las posibilidades abiertas a la burguesía para obtener el apoyo de los obreros y campesinos contra el viejo orden feudal, pero no por los medios con que podía garantizarse, en un nuevo orden burgués, la subordinación de los obreros y campesinos[253].

Así deslumbrado, Weber creía con toda naturalidad que la burocracia

moderna sólo podía ser controlada desde arriba. Mientras Lenin confiaba en la clase obrera revolucionaria, Weber esperaba un líder carismático, plebiscitario[254]. David Beetham ha mostrado con toda claridad que esta idea está relacionada con la posición de clase burguesa de Weber, como expresión de la búsqueda de una poderosa personalidad capaz de integrar a las «masas carentes de propiedad» en la sociedad capitalista y ofrecerles un «liderazgo»[255(ref)].

Por otra parte, esta debilidad de Weber es también su fuerza. Con una posición sólida en la Alemania guillermina, personalmente conectado no sólo con la burguesía, sino también con la burocracia estatal y el mundo académico prusiano, Weber conocía mucho mejor que cualquier marxista las estructuras legales y administrativas. No es sorprendente, pues, que sus análisis de la burocracia y de otros aparatos administrativos sean muy superiores en profundidad y detalle a los de Marx, Engels o Lenin. Además, a diferencia de su opinión sobre el destino burocrático de la sociedad moderna, de su ansia de un líder no burocrático «en circunstancias seguras» (es decir, adinerado), motivado por una «convicción puramente personal»[256(ref)] y por encima de la lucha de clases, su análisis quedó a salvo, por su misma unilateralidad, de los probables efectos negativos de su posición de clase, que seguramente se habrían dejado sentir si Weber hubiera emprendido un análisis comprensivo de las relaciones de dominación y subordinación y de sus contradicciones en la moderna sociedad capitalista. La fuerza de la *Herrschaftssoziologie* de Weber radica en su análisis de las instituciones, roles y procesos en los que cristaliza la comunidad ideológica que los crea. Como sociólogo científico, Weber trata los procesos de legitimación no como «un tema de especulación teórica o filosófica», sino como «base de las diferencias reales que se dan en la estructura empírica de dominación». El objeto de estudio de Weber en su sociología de la dominación es la comunidad ideológica de creencias legitimadoras, y Weber emprende la investigación de sus actuaciones de una forma sistemática y escrupulosamente empírica, esto es, como un estudio científico de un objeto científico[257].

Pareto y Mosca también se interesaron por la sociología de la dominación; la noción de Mosca de la «fórmula política» y, de forma más remota, la «derivación» de Pareto tienen ciertas afinidades con la noción weberiana de los motivos de legitimación[258]. Pero si se le compara con el de estos autores, el trabajo de Weber representa un verdadero avance científico respecto a las

reflexiones de carácter muy general de Mosca y a la preocupación de Pareto por la situación ideológica básica de los miembros de la élite dirigente. La aportación de Weber consiste en analizar importantes aspectos de los medios a través de los cuales se organiza la dominación de la «minoría dirigente» sobre las «masas dirigidas»; esto es, de qué forma se institucionaliza la comunidad ideológica y cómo funciona concretamente como patrón de determinación social. La dominación patriarcal y burocrática «encuentra en último término su apoyo íntimo en el cumplimiento de las normas por los súbditos»[259(ref)].

En la sociología weberiana del derecho, la comunidad ideológica también ocupa una posición central. El estudio de su actuación define, respecto a la ley, el punto de vista sociológico en cuanto opuesto al jurídico. A diferencia de la cuestión jurídica (¿qué es válido intrínsecamente como ley?), el sociólogo se pregunta «lo que *de hecho ocurre* en una comunidad en razón de que existe la *probabilidad* de que los hombres que participan en la actividad comunitaria [*Gemeinschaftshandeln*], sobre todo aquellos que pueden influir considerablemente en esa actividad, consideren *subjetivamente* como válido un determinado orden y orienten por él su conducta práctica», o, en palabras más sencillas, lo que ocurre cuando los hombres pertenecen *de facto* a una comunidad de normas comunes[260(ref)].

La comunidad ideológica está en el corazón de la sociología política y legal de Weber, pero ¿qué campo de la sociología ocupa el centro del interés de Weber en sus estudios históricos y sociales? No la política ni el derecho, lo que es digno de destacar tanto por la educación legal de Weber en sus primeros estudios como por su pasión política. En su conferencia inaugural en Friburgo, Weber había afirmado con toda la claridad posible que el Estado y la nación como entidad política constituían los valores supremos, a los que debían subordinarse las preocupaciones económicas y todas las otras. Wolfgang Mommsen ha mostrado definitivamente en su estudio sobre la política de Weber que esta actitud continuó siendo básica en el sociólogo durante toda su vida. Así pues, podría esperarse razonablemente un predominante interés intelectual por el Estado, la nación, el imperio, su formación histórica, sus características y problemas modernos. En lugar de ello, Weber se centró en el *capitalismo.*

Cuando Jaffe, Sombart y Weber asumieron la dirección del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en 1904, presentaron como su objetivo el tratamiento de todos los fenómenos «de la vida económica y social en general,

desde el punto de vista de su revolucionarización por el capitalismo»[261]. Mucho después, en el prólogo a sus ensayos sobre sociología de la religión, Weber se referiría a «el poder más importante de nuestra vida moderna: *el capitalismo*»[262(ref)]. Sus estudios comparados de religión, de «la ética económica de las religiones universales», tratan de las precondiciones de la aparición del moderno capitalismo occidental.

Esta concentración en el capitalismo debe tomarse en un sentido clara y estrictamente económico. Weber considera al capitalismo en relación con un vasto proceso cultural de «racionalización» que no sólo incluye el Estado burocrático moderno, sino también la «música armónica racional» y la «utilización racional de la bóveda gótica» en arquitectura[263(ref)]. Weber se interesa principalmente, sin embargo, por la aparición del capitalismo racional y, en oposición a Sombart, insiste en que éste no es simplemente un aspecto del proceso general de racionalización. Mostrando su respeto por los «razonamientos felices y convincentes» de Sombart, Weber escribe: «Parece, pues, que sería posible comprender la evolución del "espíritu capitalista" como un caso especial de la total evolución del racionalismo, explicable por la posición de éste ante los últimos problemas de la vida. Ahora bien, una investigación a fondo demuestra que no es posible simplificar las cosas hasta ese punto, puesto que el racionalismo no ofrece en modo alguno el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida»[264(ref)]. Por consiguiente, es un error definir a Weber como el estudioso y crítico de «la era de la burocracia»: lo que Weber aborda es la era del capitalismo.

La definición weberiana del capitalismo es una mezcla particular de elementos tomados de Marx, el marginalismo, el historicismo y del barniz aristocrático del mundo académico alemán. El interés por el capitalismo como sistema económico particular e histórico es de inspiración marxista. La noción de capitalismo no había desempeñado prácticamente ningún papel en la caracterización de las épocas y sistemas económicos realizada por la generación más vieja de economistas históricos alemanes, los profesores de Durkheim[265(ref)]. La recepción del concepto marxiano de capitalismo por la generación de economistas históricos y sociólogos de Weber y Sombart fue parte de su emancipación de la confusa amalgama de idealismo emanacionista y organicismo naturalista, empirismo extremo y moralismo burocrático, típica de los primeros economistas históricos desde Roscher y Hildebrand hasta

Schmollen En palabras de Sombart, Marx había combinado los resultados obtenidos por la economía clásica con los de la escuela histórica y «había hecho posible el tratamiento sistemático de la vida económica sobre una base histórica tomando el sistema económico como objeto de investigación […] Marx fue el primero en reconocer el sistema económico predominante de nuestro tiempo en su especificidad […] y así se convirtió en el descubridor del capitalismo (como se ha dicho con toda razón)»[266(ref)].

Hacia finales de siglo, el capitalismo pasó a ser un tema del mayor interés en los debates intelectuales, en Alemania. Un amigo de Weber, el político reformista cristiano-social Friedrich Naumann, escribió en 1911: «Así como los franceses tienen su tema: ¿qué fue la Gran Revolución?, también nuestro destino nacional nos ha dado lo que será durante mucho tiempo nuestro tema: ¿qué es el capitalismo?»[267(ref)]. El estudio del capitalismo no significaba una aceptación y ni siquiera una comprensión del concepto de Marx. El capitalismo se convirtió, en el pensamiento historicista alemán, en el más importante «individual histórico», o configuración cultural única, de la época. Desde el mismo comienzo de su utilización fuera del campo marxista, el capitalismo fue enfocado desde el punto de vista del «espíritu» que expresaba. Quien más había leído a Marx y al mismo tiempo estaba menos alejado del movimiento obrero era Werner Sombart, cuyo *Der moderne Kapitalismus* apareció por vez primera en 1902. Sombart afirma allí que los sistemas económicos deben explicarse y analizarse según los «complejos motivos» (*Motivreihen*) particulares que en ellos prevalecen, y, por consiguiente, postula una «psicología histórica» como base de los estudios económicos históricos[268]. Antes incluso que Sombart, Simmel había presentado así su filosofía cultural del capitalismo, *La filosofía del dinero*: «Esta apreciación básica puede expresarse desde un punto de vista metodológico como sigue: construir un fundamento para el materialismo histórico (que debería definirse más exactamente como sensualismo histórico) de tal forma que la vida económica quedaría incluida entre las causas originarias de la cultura espiritual, pero esas fuerzas económicas serían reconocidas como producto de unas tendencias y valoraciones más profundas, de presupuestos psicológicos o incluso metafísicos»[269].

Como parte de esta recepción historicista de Marx, Weber escribió en 1904 su famoso ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Weber estaba, pues, bien acompañado cuando afirmaba: «La cuestión acerca de las

fuerzas impulsoras [*Triebkräfte*] de la expansión del moderno capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades dineradas utilizables en la empresa, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista»[270(ref)]. La idea de capitalismo es, en realidad, el más importante influjo marxiano sobre Weber. La epistemología historicista de Weber era completamente ajena, como ya hemos señalado antes, a la teoría del materialismo histórico, pero Weber tomó de Marx diversas intuiciones e ideas y, sobre todo, la noción de capitalismo como centro de estudio e interés[271].

Esta noción resultaba más nueva incluso al marginalismo que a la vieja economía histórica, ya que pertenecía a la teoría y estudio de sistemas económicos históricos. La noción de capitalismo implica también una distinción entre capitalismo e intercambio de mercancías que habitualmente queda encubierta en el marginalismo[272(ref)]. La tipología económica de Weber distingue, por otra parte, entre «gestión de la hacienda» *(Haushalt)* y «lucro» (*Erwerben)*, entre patrimonio (*Vermögen*) y capital, y entre el cálculo de la unidad consuntiva (la familia) y el cálculo capitalista: «El cálculo de capital y el cálculo de empresario en la economía de mercado, en contraposición con el cálculo de la gestión consuntiva, no conocen orientación alguna por la "utilidad marginal", sino por la "rentabilidad"»[273(ref)]. Weber definía al capitalismo como «la aspiración a la ganancia lograda con un trabajo capitalista incesante y racional, a la ganancia siempre renovada, a la "rentabilidad"»[274(ref)]. Este concepto de capitalismo —de inspiración marxista— como producción con el único motivo de aumentar la producción rentable es lo que da a la noción weberiana de «vocación» una base motivacional. El trabajo, tanto en el sentido de la actividad de los empresarios como en el del trabajo de sus trabajadores, se realiza «como si fuera un fin absoluto en sí mismo, una vocación»[275(ref)]. Es en esta «clase de vida en la que el hombre existe solo por sus negocios»[276(ref)], donde tiene sentido la ética protestante de ascetismo mundano. Es una economía orientada a la producción de plusvalor, como dice Weber expresamente[277(ref)], pero no el mundo económico de los economistas marginalistas: la ética puritana no tendría ningún sentido en el cuadro del ama de casa eduardiana que nos ofrece Philip Wicksteed, por ejemplo.

Weber, en cuanto investigador del capitalismo, se concentró en sus precondiciones ideológicas, en el origen de su «espíritu». Naturalmente, en *Economía y sociedad* hay observaciones acerca de otros aspectos del

capitalismo, por ejemplo, la importancia que tiene para una economía capitalista moderna un aparato de Estado burocrático y «racional», que incluya un sistema legal «racional», y su interrelación mutua[278(ref)]. Pero dado que *Economía y sociedad* se escribió como primera parte de una enciclopedia de economía, poca atención se presta en realidad a este tipo de relación. Los principales estudios empíricos de Weber sobre la aparición del capitalismo se refieren sobre todo a la relación de la religión con la ideología económica. Weber dijo incluso de su estudio sobre la ética protestante: «Así, pues, nuestro estudio podría constituir una modesta aportación ilustrativa de cómo las "ideas" alcanzan eficiencia histórica»[279(ref)]. Weber se cuidó, sin embargo, de señalar: «Nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente "materialista" de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica»[280(ref)].

Lo que nos interesa sobre todo en este contexto no es la sustancia de los juicios de Weber sobre la historia del capitalismo, sino la posición de éstos en la estructura de su sociología. En *Economía y sociedad,* Weber es perfectamente claro sobre este tema (hablando del carácter necesario de todo análisis sociológico del socialismo): «La investigación empírico-sociológica comienza con esta pregunta: ¿Qué motivos determinaron y determinan a los funcionarios y miembros de esta "comunidad" [socialista] a conducirse de tal modo que ella pudo surgir y subsiste? Toda construcción conceptual funcional (partiendo de un "todo") sólo cumple una tarea previa a la auténtica problemática; lo cual no significa que no se considere indiscutible su utilidad y su carácter indispensable, cuando se lleva a cabo del modo adecuado»[281(ref)]. Weber excluía el reduccionismo psicológico. Una investigación sociológica significa, por tanto, un estudio del sistema histórico de valores, de la comunidad ideológica e histórica que determina la conducta de los individuos. Al igual que el mercado, la comunidad ideológica puede verse afectada de forma más o menos significativa por diversos factores externos. La preocupación de Weber por el espíritu del capitalismo y su sociología interpretativa son plenamente compatibles[282].

Para un sociólogo interpretativo, con su específica finalidad de buscar una

«comprensión explicativa» de los motivos de los actores, del sentido subjetivo que atribuyen a su conducta, el desarrollo de una ideología capitalista ocupa naturalmente el centro del análisis de la aparición del capitalismo. Dado que «entre los elementos formativos más importantes de la conducta se cuentan, en el pasado, la fe en los poderes mágicos y religiosos y la consiguiente idea del deber ético»[283(ref)], el estudio de la religión constituyó el principal interés empírico de Weber durante los últimos años de su vida. Su preocupación por la religión en lugar de las ideas éticas o las concepciones socio-filosóficas, por ejemplo, estaba directamente relacionado con su penetrante observación de la organización e institucionalización de los patrones ideológicos de determinación. Weber subrayó de forma expresa la eficacia incomparablemente superior sobre las filosofías éticas (para los creyentes) de una moral basada en la religión[284].

Weber fue algo más que un sociólogo, pero, en la medida en que se limitó a su propio programa de sociología interpretativa, se centró en los efectos inherentes al hecho de que un determinado número de individuos constituyen una comunidad ideológica específica, tienen en común determinadas concepciones religiosas, ideas de legitimación y otras normas y valores.

Como otros muchos sociólogos, el predominante interés de Weber por los problemas ideológicos del capitalismo estaba también relacionado con sus experiencias de una sociedad antinatural. La contemporánea sociedad capitalista alemana podía considerarse antinatural en diversos sentidos y desde diversos puntos de vista. Desde una posición estrictamente burguesa, la continua situación subalterna de la burguesía en la Alemania guillermina era antinatural. Desde el punto de vista del mundo intelectual, orgulloso, con una sólida posición y en muchos aspectos preburgués, una sociedad completa o predominantemente capitalista era una sociedad antinatural. La tensa personalidad de Max Weber escondía ambos puntos de vista. En su conferencia inaugural de Friburgo, Weber declaró con orgullo: «Soy miembro de las clases burguesas, me siento como tal y estoy educado en sus concepciones e ideales»[285(ref)]. Sus estudios sobre la agricultura de Alemania del Este le habían mostrado la decadencia de la vieja clase dominante de junkers feudales y el auge del capitalismo. Con su sistema económico irremediablemente socavado, la clase dominante tradicional estaba acabada. Este era un esquema marxista, pero para Weber el problema, como señaló en su conferencia, era que la nueva clase económicamente ascendente, la burguesía, carecía de la confianza en sí misma y del valor necesario para asumir

el caído manto del poder[286(ref)]. Weber no tenía ninguna solución a mano, pero subrayó la necesidad de educación política. Su estudio de los puritanos ingleses, americanos y holandeses y de sus luchas triunfales contra las clases feudales y feudalmente inspiradas de sus países está relacionado, sin duda, con esta tarea. En su estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Weber habló explícitamente de la peculiaridad de la burguesía alemana a este respecto: «La tendencia existente en todos los tiempos y lugares [y que hoy es muy fuerte en Alemania] de "aristocratizar" el patrimonio burgués chocó con la antipatía puritana hacia las formas feudales de vida»[287(ref)]. «Los que van a parar al puerto de la riqueza fideicomisaria y de la nobleza otorgada, con hijos cuya conducta en la universidad o en el ejército tratan de hacer olvidar su origen, como frecuentemente ha ocurrido con tantas familias de advenedizos del capitalismo alemán, constituyen un producto epigonal de decadencia»[288(ref)].

Otro aspecto de la debilidad y la timidez de la burguesía alemana era, sin embargo, el carácter notablemente no burgués (es decir, preburgués) del mundo intelectual. En Alemania no tuvo lugar una verdadera revolución burguesa con la conmoción del viejo imperio a consecuencia de la revolución francesa. En 1848-50 la burguesía alemana fracasó una vez más, y en la creación del Reich bajo los Hohenzollern y Bismarck desempeñó un papel secundario. Incluso después de 1871, la revolución burguesa de Alemania se quedó en muchos aspectos a mitad de camino. Pero fue precisamente en este período de fracasos y medias medidas burguesas, antes de la vertiginosa industrialización de la última parte del siglo XIX, cuando se formó la *intelligentsia* alemana, con la expansión del sistema universitario, el auge de la filosofía idealista y de las escuelas históricas. Desde los discursos de Fichte a la nación alemana en las abarrotadas iglesias de Berlín hasta la agitación de Von Treitschke y de otros historiadores prusianos en pro de la unificación nacional alemana bajo la dirección de Prusia, los intelectuales alemanes desempeñaron un destacado papel en la política en gran parte preburguesa de Alemania. En este medio, una sociedad plenamente capitalista y burguesa tenía pocos defensores.

Los economistas liberales, por ejemplo, eran muy pocos y se les conocía despectivamente como los *Manchesterleute*. Durante la primera guerra mundial, cuando Gran Bretaña —el principal Estado capitalista de la época (aunque también con poderosas instituciones aristocráticas)— era el enemigo principal, las tendencias antiburguesas arraigaron con fuerza en los intelectuales alemanes.

Esta fue la época en que la distinción de Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* conquistó una enorme popularidad y en la que Sombart, en un célebre esfuerzo de guerra ideológica, habló de «el héroe» contra «el comerciante»[289(ref)].

Weber se rebeló contra una gran parte de esta tradición intelectual preburguesa. El apoyo que prestó a la creación de una Sociedad de Sociología, por ejemplo, formaba parte de su rebelión contra la adhesión del *Verein für Sozialpolitik*, bajo la dirección de Schmoller, al Estado guillermino, y Weber despreciaba por completo el esnobismo y la arrogancia feudal de las tradicionales corporaciones de estudiantes. Al mismo tiempo, sin embargo, pasó su vida como miembro de ese mundo intelectual, sin romper nunca con él. Su fidelidad a ese mundo intelectual preburgués se manifestó de varias formas muy conocidas: en su postura trágico-heroica, en sus inclinaciones nietzscheanas, en su ansia de líderes carismáticos y aristocráticos, en su amistad con el poeta Stefan Georges y también en su disponibilidad para el duelo[290(ref)]. Ciertamente, Max Weber no fue tan sólo un «burgués sobrio y racional».

Desde una perspectiva intelectual preburguesa, el «capitalismo» se convirtió en objeto de una *Kulturkritik* de carácter básicamente aristocrático. La sociología weberiana del espíritu del capitalismo es también parte de ella: Weber abraza no tanto el espíritu del *capitalismo* (entendido como algo distinto de los «espíritus» tradicionales feudales o no) cuanto el *espíritu* del capitalismo, el compromiso ideológico con una *Weltanschauung*. Así, Weber subraya el heroísmo de los puritanos como una excepción burguesa: «¿A qué se debe, pues, que fuesen precisamente estos países económicamente progresivos y, dentro de ellos, las clases medias "burguesas" entonces nacientes, los que no sólo aceptaron esta tiranía puritana hasta entonces desconocida, sino que incluso pusieron en su defensa un heroísmo del que la burguesía no había dado muestra hasta entonces ni la ha vuelto a dar sino muy raramente?: *the last of our heroism*, como no sin razón dice Carlyle»[291(ref)].

La ética protestante y el espíritu capitalista no destilan únicamente una dedicación a la producción de plusvalor. La concepción weberiana del capitalismo incluye también un elemento marginalista fundamental. Weber define al «capital» en términos de contabilidad empresarial[292(ref)], y una característica fundamental de la empresa y la acción capitalista es el *cálculo racional* «El cálculo exacto» es «la base de todo lo demás»[293(ref)]. En su

análisis epistemológico de la economía marginalista, Weber había señalado que «la doctrina de la utilidad marginal trata la conducta humana, para ciertos procesos de conocimiento, como si procediera de la A a la Z bajo el control del *cálculo comercial* […]. El modo de tratamiento de la contabilidad comercial es, por tanto, el punto de partida de su construcción»[294(ref)]. En esta ocasión, el propósito de Weber era subrayar que esta racionalidad calculadora no podía deducirse de la psicología sino que era la concepción típico-ideal de una cultura particular. En su posterior sociología del capitalismo, Weber estudiaría el auge de esta cultura capitalista calculadora.

En consonancia con esta perspectiva marginalista hay dos importantes aspectos de la concepción weberiana del capitalismo. Los principales agentes de la cultura capitalista no son los grandes y audaces industriales o financieros, sino los pequeños y medios empresarios, prudentemente calculadores[295]. En segundo lugar, como han observado Gerth y Mills, Weber no presta prácticamente ninguna atención a los ciclos y crisis económicas del capitalismo[296(ref)]. Así, el capitalismo maduro parece ocasión de poco entusiasmo, pero también de pocos problemas económicos y sociales de importancia, tales como el paro, el despilfarro, la pobreza, el agotamiento de las personas, etc. Si Weber hubiera sido un burgués de cuerpo entero, ésta le habría parecido una buena sociedad. Pero no lo era, y su ensayo sobre el espíritu del capitalismo termina con una nota de desencanto cultural. El capitalismo racional y calculador formó parte en otro tiempo de un profundo compromiso ideológico, defendido por la burguesía ascendente en heroicas luchas de clases. En esta perspectiva histórica, el capitalismo podía atraer al mismo tiempo al intelectual burgués y al aristócrata. El capitalismo maduro, sin embargo, se ha liberado de su apoyo religioso. La acción capitalista ya no se guía por el compromiso ideológico, sino por un cálculo egoísta que se adapta racionalmente a la situación de mercado. Al fundamento ideológico del capitalismo le han sucedido unos cimientos puramente «mecánicos». Este cálculo egoísta, mecánico, racionalmente ajustable, expresado sobre todo en la conducta de mercado[297(ref)], es la razón del pesimismo cultural de Weber. La amenaza de la «petrificación mecanizada» se deriva directamente de la misma victoria del capitalismo competitivo, no de la «marcha hacia la burocracia», de la gran empresa o de la empresa estatal. El capitalismo se ha convertido en la «jaula de hierro» de nuestra época: al no ser ya una comunidad ideológica viva, el

capitalismo encierra al hombre moderno en un mundo mecánico en el que se ve dominado, no principalmente por la burocracia, sino por la necesidad de sobrevivir en «la lucha económica por la existencia». Esta necesidad es la que empuja a los hombres a un «modo adquisitivo de vida»[298(ref)]. De este capitalismo, Weber termina diciendo: «Nadie sabe quién ocupará en el futuro esta jaula, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos[299]». Pero, con o sin esta conciencia desgraciada, la sociología clásica permaneció dentro de la jaula capitalista. Para encontrar la llave de un nuevo mundo tenemos que volvernos hacia un tipo de análisis social completamente distinto.

6. LUCHAS OBRERAS Y RUPTURAS TEÓRICAS: LA FORMACIÓN SOCIAL Y TEÓRICA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Nacido a mediados de la década de 1840, el materialismo histórico constituye, cronológicamente, la tercera tentativa científico-social de importancia. Habría de alcanzar, sin embargo, su madurez clásica, encarnada en *El capital* de Marx (1867), mucho antes que la sociología, cuyas cimas clásicas son, sobre todo, las obras de Durkheim y Weber. La economía, la sociología y el materialismo histórico tienen como fondo común la experiencia europea del capitalismo y de la revolución burguesa, pero mientras las dos primeras se mantuvieron fundamentalmente leales a esta experiencia, el materialismo histórico emprendió una búsqueda científica en oposición frontal a este mundo capitalista. ¿Qué explica esta insólita unión de ciencia y revolución en el materialismo histórico?

I. LA REVOLUCIÓN BURGUESA, LOS INTELECTUALES RADICALES Y EL PROLETARIADO

En la formación del marxismo parece haber, por lo menos, tres componentes básicos, dos sociales y uno intelectual. Primero, la experiencia combinada de una Alemania subdesarrollada, conservadora y en gran medida preburguesa y de las sociedades burguesas más desarrolladas de la Europa occidental creó un tipo particular de intelectuales radicalizados, profundamente alienados de todos los poderes reinantes de la época. El segundo componente fundamental fue el encuentro y la unión de una parte de estos intelectuales radicalizados con la clase obrera, que se acababa de embarcar en su larga historia de lucha independiente. Y tercero, la mediación intelectual en la que Marx y Engels tuvieron estas experiencias, la filosofía de la izquierda hegeliana, favorecía mucho más el desarrollo de un discurso teórico sistemático sobre la sociedad que las respuestas

relativamente efímeras de la agitación por cuestiones parciales, el periodismo o la literatura.

1. *Los intelectuales radicalizados*

El materialismo histórico surgió, durante la segunda mitad de la década de 1840, en los países del capitalismo industrial, y tomó forma en los grandes centros económicos de Bruselas, Londres y Manchester y en París, el tormentoso centro político de las revoluciones burguesas de 1789 y 1830. Marx y Engels eran, desde luego, alemanes, y la determinación alemana del marxismo no puede ignorarse, pero la nueva teoría sólo podía llegar a la existencia fuera de Alemania. Todos los libros de la etapa de formación del materialismo histórico, excepto uno, se escribieron fuera de Alemania, y la única excepción fue *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Engels, producto de una estancia de veintiún meses en Manchester. Después de *La sagrada familia*, primer producto de la colaboración de Marx y Engels, escrito en París, pero publicado en Francfort en 1845, hasta 1859 con la aparición de *Contribución a la crítica de la economía política* no se publicó en Alemania ninguna obra importante del materialismo histórico. *La ideología alemana* no encontró editorial; Marx escribió *La miseria de la filosofía* en francés y la publicó en París y Bruselas; los *Principios de comunismo*, de Engels, no se entregaron para su publicación; el *Manifiesto comunista* apareció en Londres, y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* fue escrito para una revista germano-americana publicada en Nueva York.

Fue en París y Manchester donde Marx y Engels pasaron, respectivamente, por las decisivas experiencias que les llevaron a romper con la filosofía de la izquierda hegeliana y con la política radical-liberal[1(ref)]. El último texto llegado hasta nosotros en el que Marx todavía se distancia del comunismo es una carta enviada a Arnold Ruge en septiembre de 1843, poco antes de salir de Alemania para ir a París[2(ref)]. Marx comenzó a estudiar en París economía política y las luchas de clases de la revolución francesa, y fue allí también donde se puso en contacto con los obreros revolucionarios de las sociedades comunistas secretas de Francia y Alemania. «Cuando volvimos a reunirnos en Bruselas, en la primavera de 1845», escribió Engels cuarenta años después, «Marx […] había desarrollado ya, en líneas generales, su teoría materialista de la historia». De su

propia experiencia, Engels escribió: «Viviendo en Manchester, me había dado yo de narices con el hecho de que los fenómenos económicos […] son, por lo menos en el mundo moderno, una fuerza histórica decisiva; vi que esos fenómenos son la base sobre la que nacen los antagonismos de clase actuales y que estos antagonismos de clase, en los países en los que se hallan plenamente desarrollado […] constituyen a su vez la base para la formación de los partidos políticos, para las luchas de los partidos y, por consiguiente; para toda la historia política»[3(ref)]. Engels estudió economía política en Inglaterra y en la primavera de 1843 conoció en Londres a «los primeras proletarios revolucionarios que veía»[4(ref)], los dirigentes de la Liga de los Justos, una sociedad secreta de artesanos alemanes. Algo después entró en contacto con los carlistas.

Esta experiencia directa de las sociedades burguesas más desarrolladas distinguiría a Marx y Engels de los hegelianos de izquierda alemanes en general. En junio de 1843, Engels escribió desde Londres en una carta-artículo enviada al *Schweizerischer Republikaner*: «Aquí todo es vivo y coherente, terreno firme y acción; aquí todo adquiere una forma externa, mientras que nosotros [es decir, los alemanes] creemos que sabemos algo cuando nos limitamos a tragar el lamentable y aburrido libro de Stein, o creemos que somos algo si expresamos de vez en cuando una opinión suavizándola con aceite de rosas»[5]. Esta experiencia dejaría, además, una huella, decisiva y duradera en toda su *oeuvre* teórica y política. Su interés por el desarrollo de las fuerzas productivas y por la tecnología; su valoración de la importancia de la teoría económica abstracta; su clara distinción entre el proletariado asalariado y la categoría social e históricamente indiferenciada de los pobres[6(ref)]; su insistencia en el papel revolucionario de la burguesía y su negativa categórica a firmar una alianza antinatural con las fuerzas semifeudales contra el explotador inmediato del proletariado[7]; su implacable hostilidad hacia toda forma de romanticismo, sentimentalismo y misticismo: todos estos rasgos bien conocidos del marxismo muestran su relación con la Ilustración, la gran revolución francesa y la revolución industrial.

Comparada con Inglaterra y Francia, Alemania era un país económica y políticamente atrasado en la primera mitad del siglo XIX. El capitalismo industrial estaba en su infancia, y los elementos preburgueses mantenían el poder en la multitud de pequeños Estados en que se encontraba dividida Alemania. El materialismo histórico no podía nacer en tal país. La «ideología alemana» era

especulación filosófica —acerca de la libertad, la razón, el hombre, la praxis, la alienación, la crítica, el amor, el socialismo— sin espacio alguno para la explotación, la lucha de clases revolucionaria, o una teoría científica de la historia. Es digno de destacar, a este respecto, que tanto Marx como Engels procedían de la zona más desarrollada de Alemania, Renania. Anexionada a Francia de 1797 a 1814, Renania se había visto profundamente afectada por la revolución francesa. Los alemanes progresistas, incluyendo al joven Hegel, habían acogido calurosamente el dominio francés; el padre de Marx también era un liberal profrancés. La familia de Engels, pietista y políticamente reaccionaria, pertenecía en otro aspecto al sector más avanzado de la sociedad alemana. Friedrich Engels, padre, era un comerciante-industrial con éxito, cuya firma tenía ramas en Alemania y en Manchester. En la clasificación que Engels estableció en 1847, su familia pertenecía a la burguesía «que ahora gobierna en los países civilizados», y representaba «el comercio mundial, el intercambio de productos de todas las zonas, las finanzas y la gran industria basada en las máquinas» y no a la miserable *Kleinbürger* (pequeña burguesía) que representaba «el comercio costero e interno, la producción artesanal y la manufactura basada en la artesanía» y que, como nuevo socio de la nobleza, era una fuerza conservadora que compartía la culpa del atraso alemán[8(ref)]. (La existencia de una rama de la firma Ermen y Engels en Manchester fue lo que llevó a Engels a Inglaterra.)

Engels diría más tarde, sin embargo, que «el movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana»[9(ref)]. Incluso llegó a afirmar, cuando Marx estaba todavía a su lado, que «sin la filosofía alemana que le ha precedido, especialmente sin la filosofía de Hegel, jamás se habría creado el socialismo científico alemán, el único socialismo científico que ha existido»[10(ref)]. Aquí no nos interesa tanto la relación estrictamente teórica entre la filosofía hegeliana y el materialismo histórico cuanto la situación social e histórica de éste, y esto es también lo que interesa a Engels en el texto que acabamos de citar. La argumentación de Engels es que los obreros alemanes tienen una importante ventaja sobre los del resto de Europa porque «pertenecen al pueblo más teórico de Europa y […] han conservado en sí ese sentido teórico, casi completamente perdido por las clases llamadas “cultas” de Alemania […] Lo inmenso de esta ventaja lo demuestra, por una parte, la indiferencia por toda teoría, que es una de las causas principales de que el movimiento obrero inglés

avance tan lentamente […] y, por otra, lo demuestran el desconcierto y la confusión sembrados por el proudhonismo, en su forma primitiva, entre los franceses y los belgas, y, en la forma caricaturesca que le ha dado Bakunin, entre los españoles y los italianos»[11(ref)]. (Engels escribió esto en 1874, poco después de la escisión de la I Internacional.)

Ese «sentido teórico» es lo que Engels tiene en mente cuando se refiere a la «filosofía alemana», tema que se desarrolla todavía más en su *Ludwig Feuerbach* (1886), ya citado antes. «Con la revolución de 1848, la Alemania "culta" rompió con la teoría y abrazó el camino de la práctica […] Pero, en la medida en que la especulación abandonaba el cuarto de estudio del filósofo para levantar su templo en la Bolsa, la Alemania culta perdía aquel gran sentido teórico que había hecho famosa a Alemania durante la época de su mayor humillación política: el sentido para la investigación puramente científica, sin atender a que los resultados fuesen o no aplicables prácticamente y atentasen o no contra las ordenanzas de la policía […] en el campo de las ciencias históricas, incluyendo la filosofía, con la filosofía clásica ha desaparecido de raíz aquel antiguo espíritu teórico indomable, viniendo a ocupar su puesto un vacuo eclecticismo y una angustiosa preocupación por la carrera y los ingresos, rayana en el más vulgar arribismo […] Sólo en la clase obrera perdura sin decaer el sentido teórico alemán […] Aquí no hay margen para preocupaciones de arribismo, de lucro, de protección dispensada de lo alto»[12(ref)].

Entre el «sentido teórico» y la clase obrera real tenía que haber una mediación de algún tipo, y Marx y Engels se refieren expresamente en *La ideología alemana* al papel de mediación de los intelectuales de la izquierda hegeliana, en especial «los verdaderos socialistas» de la época. «Dadas las condiciones que de hecho existen en Alemania, era necesario que se formara esta secta intermedia, que se intentara una reconciliación entre el comunismo y las ideas imperantes». También era inevitable, en su opinión, que algunos de estos filósofos alemanes y sus discípulos (*Philosophenschüler*) cruzaran el umbral que les separaba de la posición comunista, «mientras que otros, incapaces de sustraerse al embrujo de la ideología, seguirán predicando este verdadero socialismo hasta que se mueran»[13(ref)]. Sin embargo, en su temprana *La ideología alemana* no tienen en cuenta una importante consideración que habría de ser tan evidente para el Engels maduro: el socialismo científico de los antiguos jóvenes hegelianos Engels y Marx es «el único que ha existido». En

otras palabras, a pesar de su verbosidad especulativa y de su ideología extraviada, los intelectuales alemanes de izquierda de los años 1843-45 contribuyeron con algo positivo a la formación del materialismo histórico.

Contribuyeron con dos cosas, combinadas en mezcla explosiva. Una fue su dedicación a la teoría abstracta y a la investigación seria. Los jóvenes hegelianos eran los orgullosos herederos del monumental sistema enciclopédico de Hegel y, más allá de Hegel, de toda la tradición idealista alemana fundada por Kant. Sus obras de crítica bíblica —La *Vida de Jesús*, de David Strauss (1835), punto de partida del hegelismo de izquierda, y la *Crítica de los Evangelios sinópticos*, de Bruno Bauer— fueron monumentos de investigación; *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach, no es un mero panfleto antirreligioso, sino una investigación erudita y profunda en lo que hoy podría llamarse psicología de la religión[14].

Esta devoción por la investigación era, desde luego, un producto de la cultura universitaria alemana de comienzos del siglo XIX. El primer centro de los jóvenes hegelianos fue el informal «Club de los Doctores» de la Universidad de Berlín, del que el joven Karl Marx fue un miembro sumamente considerado. Pero si bien era un producto universitario, no pudo mantenerse dentro de las fronteras de la universidad. Y éste fue, precisamente, el segundo elemento de la mezcla explosiva: el hegelismo de izquierda no fue obra de académicos con una posición sólida, sino de una *intelligentsia* radical y alienada, compuesta por publicistas «libres» (esto es, inseguros) y con frecuencia perseguidos. Los hegelianos jóvenes o de izquierda de principios de la década de 1840 no habían comprometido sus ideas para continuar sus carreras. Al contrario, la carrera académica de Feuerbach fue parada en seco a mediados de los años 1830 debido a un texto teológico herético. Strauss fue expulsado de su cátedra de Zurich en 1839. En el mismo año, Bruno Bauer tuvo que trasladarse de Berlin a Bonn, y a comienzos de 1842 fue expulsado de esta universidad, lo que movió a Marx a abandonar sus propios planes académicos. Otro de los amigos más íntimos de Marx, Rutenberg, que después sería director del *Rheinische Zeitung*, también fue expulsado de su puesto de profesor. Investigadores aunque no universitarios, socialmente alienados aunque no bohemios, los jóvenes hegelianos tuvieron un calibre social e intelectual como no se conoció otro en la época. Podría decirse que estos jóvenes intelectuales hegelianos constituyeron un componente *social* de una importancia fundamental en la formación de Marx, y en medida algo

menor, de Engels, y no un componente meramente *ideológico*, como tienden a indicar incluso sus mejores biógrafos.

Ahora bien, la diferencia decisiva en la situación social del marxismo, en comparación con la sociología académica y también con corrientes intelectuales radicales posteriores, como la Escuela de Francfort, fue, claro está, la unión entre sus fundadores y el movimiento obrero revolucionario. Las primeras preocupaciones intelectuales de Marx y Engels fueron idénticas a las de muchos *Kulturkritiker* de izquierda del siglo XX: la filosofía, la poesía, el periodismo, la literatura en general. Pero aunque Marx y Engels conservaran estas preocupaciones culturales, su gran creación no fue una filosofía de la praxis o de la alienación (dos temas populares de la crítica cultural *marxistizante)*, sino «la doctrina de las condiciones de la liberación del proletariado»[15(ref)], que se concentró por necesidad en la «crítica de la economía política», pues como escribieron en el Manifiesto comunista, sus conclusiones teóricas eran «la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos»[16(ref)]. A ese movimiento histórico que avanzaba en los primeros años 40 ante los ojos de Marx y Engels es al que debemos volver ahora nuestra mirada.

La coyuntura política a la que Marx y Engels se enfrentaban a finales de la década de 1830 y comienzos de la de 1840 combinaba tres momentos importantes. Primero, y como telón de fondo, estaba la revolución burguesa: la gran revolución francesa, cuya luz todavía iluminaba a Europa, pero también la revolución francesa de julio de 1830 y la reforma parlamentaria inglesa de 1832, importantes victorias ambas de la burguesía que rompió el reinado de la reacción posnapoleónica. Segundo, y destacando en ese fondo, el fracaso de la revolución burguesa en Alemania sonó como un escándalo. Las piadosas esperanzas de la burguesía liberal y de los jóvenes hegelianos de que el nuevo rey de Prusia, Federico Guillermo IV, llevaría a cabo una revolución desde arriba, se agostaron en el invierno de 1842-43 por una oleada de censura de prensa y de expulsiones de las universidades, con lo que los intelectuales demócratas se radicalizaron rápidamente, en un sentido o en otro. Tercero, este fue también el período en que el movimiento obrero hizo su decisiva aparición. En Inglaterra fue la época de los cartistas, primer movimiento proletario de la historia que alcanzó un nivel organizativo de ámbito nacional. En Francia, 1831 presenció la primera insurrección proletaria, protagonizada por los obreros de la seda de Lyon.

Aunque suprimida, esta insurrección fue seguida por otra, y el movimiento obrero se implantó también en Francia. Con la rebelión de los tejedores de Silesia en 1844, el proletariado alemán hizo su aparición en el escenario político. En resumen, el período de formación del socialismo científico fue el mismo en el que el proletariado de las principales naciones europeas elevó su áspera y exigente voz.

Para los filósofos alemanes, herederos de la Ilustración y de la revolución francesa, los pequeños regímenes burocráticos y feudales de Alemania resultaban repulsivos, y la burguesía alemana decadente y cobarde. Pero la situación de los obreros en aquellos países en que dominaba una burguesía fuerte y con conciencia de sí no era menos terrible, como pudieron comprobar directamente Marx y Engels en París y Manchester. La combinación histórica de un proletariado combativo y atrozmente explotado y de una revolución burguesa abortada habría de revelarse explosiva en la Rusia de principios del siglo XX. En la década de 1840, fue la experiencia crítica la que empujó a dos jóvenes intelectuales alemanes a emprender el camino hacia una nueva teoría científica de la sociedad y a forjar un arma teórica mortal contra la burguesía.

2. *Aprendiendo del proletariado*

Como la unión de la teoría materialista histórica y el movimiento obrero es la esencia del marxismo, tanto en la definición que da de sí mismo como en el papel histórico que ha desempeñado y que sigue desempeñando, tenemos que explorarla más detenidamente. En Karl Kautsky, principal teórico de la socialdemocracia clásica, hay un párrafo célebre que se refiere al papel de los intelectuales en la formación de la conciencia socialista del proletariado, párrafo en el que Lenin se basó después para escribir *¿Qué hacer?*, su libro polémico contra los reformistas antiteóricos rusos[17(ref)]. Desde un punto de vista marxista, Kautsky y Lenin tenían razón, por supuesto, al subrayar la necesidad de una rigurosa teoría científica y la insuficiencia de una conciencia obrera espontánea y ateórica.

Es evidente, sin embargo, que en la formación de Kautsky faltan dos elementos decisivos. En primer lugar, Kautsky habla enfáticamente de los *intelectuales burgueses* como vehículo de la ciencia, pero los jóvenes hegelianos —especialmente después de ser traicionados por los liberales burgueses en la

fase de la represión prusiana— no eran simplemente unos intelectuales burgueses. Socialmente, en los estratégicos años de 1842 a 1845, eran un sector *declassé* y radicalizado de la pequeña burguesía. La segunda y mucho más importante carencia es el silencio de Kautsky acerca de lo que *aprendieron* de la clase obrera los fundadores del socialismo científico. Para Kautsky, la comunicación se establece sólo en un sentido: «El socialismo moderno tuvo su origen en las mentes de los miembros individuales de esta capa social (los intelectuales burgueses), y ellos fueron quienes lo comunicaron a los proletarios intelectualmente más desarrollados que, a su vez, lo introdujeron, donde las condiciones lo permitieron, en la lucha de clase proletaria». Lenin, por el contrario, percibió el momento de reciprocidad de esta relación y desde muy pronto comenzó a subrayar la contribución funda mental de la clase obrera a la dirección revolucionaria. Lenin insistió en que los dirigentes revolucionarios debían ser sobre todo obreros, que poseían el «instinto de clase» necesario y la experiencia práctica de la lucha de clases[18].

Ya hemos destacado el hecho significativo de que la aparición de la lucha de clases proletaria precedió a las convulsiones producidas en los espíritus de algunos jóvenes hegelianos. Los fundadores del socialismo científico tuvieron que aprender dos cosas del proletariado. Ante todo, tuvieron que descubrir el mundo social real en su concreta materialidad, más allá de los problemas de la teología y del Estado racional. Además, tuvieron que descubrir la lucha de clases y que aprender a ver al proletariado no sólo como la clase que más sufría —como hicieron los socialistas utópicos— sino como la clase «orgullosa, amenazante y revolucionaria»[19(ref)]. El *Manifiesto comunista* afirma con toda claridad esta situación en su forma negativa: «la forma rudimentaria de la lucha de clases, así como su propia posición social, les lleva [a los socialistas utópicos] a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase»[20(ref)].

Engels, hijo rebelde de un fabricante, descubrió muy pronto la miserable situación social del proletariado. En 1839, a los dieciocho años de edad, escribió unas «Cartas desde Wuppertal» (su distrito) a la revista literaria liberal de Hamburgo, señalando la miseria de los obreros y sus familias y la «conciencia laxa» de los fabricantes. En esa época, sin embargo, su mayor preocupación era el influjo del pietismo y del misticismo[21(ref)]. Sólo después de su llegada a Inglaterra, en el otoño de 1842, pudo Engels concluir —en una serie de artículos para el *Rheinische Zeitung*, dirigido entonces por Marx— que era necesaria una

violenta revolución para mejorar la situación material del proletariado inglés y que una revolución social era «cosa segura en Inglaterra»[22(ref)].

Pero ésta sólo era una primera lección. Un año después. Engels escribió un estudio sobre el movimiento socialista en el continente para la revista owenista *New Moral World*, estudio en el que se revelaba todavía como un firme hegeliano de izquierda. Del «comunismo filosófico alemán» decía que era un movimiento equivalente a los movimientos obreros de Inglaterra y Francia. Los jóvenes hegelianos eran «nuestro partido», y Engels mencionaba a Moses Hess, Arnold Ruge, Georg Herwegh, Marx y él mismo como los representantes de la evolución comunista de los jóvenes hegelianos. Engels consideraba que sólo era extraño para los ingleses —y no para él mismo— que un «partido cuya meta es la destrucción de la propiedad privada esté formado principalmente por quienes tienen propiedades; y, con todo, éste es el caso en Alemania. Nosotros sólo podemos llenar nuestras filas con aquellas clases que han gozado de una educación bastante buena, esto es, con las clases universitarias comerciales, y en ningún caso hemos tropezado hasta ahora con ninguna dificultad considerable»[23(ref)]. Después de su vuelta de Inglaterra, Engels describió sin ironía alguna su agitación en Wuppertal a su amigo Marx en una carta escrita en febrero de 1845: «Todo Eberfeld y Barmen estaba representado [en los mítines] con la única excepción del proletariado». Y Engels concluía con orgullo que en Wuppertal, por lo menos, el comunismo era «una *verité*, y ya casi un poder»[24(ref)]. Que Engels no había aprendido todavía su segunda lección es evidente también en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, donde saca la conclusión de que el comunismo tendría un efecto mitigador de la violencia de la lucha de clases proletaria porque «por principio, el comunismo se halla por encima de la escisión entre burguesía y proletariado»[25(ref)].

El primer texto en el que Engels adopta una posición claramente proletaria, rompiendo definitivamente con la izquierda hegeliana y con el «socialismo verdadero» feuerbachiano, data de septiembre de 1845 y, como era lógico, se escribió para un periódico obrero, el *Northern Star* de los cartistas. La descripción engelsiana del comunismo alemán había cambiado ahora considerablemente. «La acción revolucionaria comenzará en Alemania a partir del mismo corazón de nuestro pueblo trabajador. Es verdad que entre nuestras clases medias hay un considerable número de republicanos e incluso de comunistas, y también de hombres jóvenes que si tuviera lugar un

derrumbamiento general serían muy útiles para el movimiento; pero estos hombres son “*bourgeois*”, fabricantes por profesión y están a la caza del beneficio. ¿Quién podrá garantizarnos que no se desmoralizarán por su profesión, por su posición social, que les fuerza a vivir del trabajo ajeno, a engordar haciendo de sanguijuelas, de “*exploiteurs*” de las clases trabajadoras?»[26(ref)]. El artículo subrayaba el papel pionero de los tejedores de Silesia, a quienes habían seguido con «huelgas» y «revueltas parciales» otros grupos de obreros. Lo que había ocurrido entre marzo y septiembre de 1845 era que Engels había encontrado a Marx en Bruselas (en abril) y había vuelto con él a Inglaterra, donde habían discutido con los cartistas y con la rama londinense de los emigrantes alemanes de la Liga de los Justos. De vuelta en Bruselas, en el otoño de 1845, Marx y Engels comenzaron a trabajar juntos en *La ideología alemana*.

Marx no había nacido más marxista que Engels, aunque en varias obras sobre el joven Marx esto parece darse por supuesto, como si de una versión secularizada de la inmaculada concepción se tratara. En su prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx ofrece un breve panorama de su evolución intelectual. Allí señala su experiencia periodística en el *Rheinische Zeitung*, que le llevó a estudiar por primera vez las realidades económicas (la situación del campesinado renano, aunque todavía no la del proletariado) y donde encontró también «un eco del socialismo y el comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico», con el que todavía no se identificó. También se refiere Marx a su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* como la primera obra en la que intentó resolver los problemas que finalmente resolvería el materialismo histórico[27(ref)]. En la «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel», escrita a finales de 1843 y principios de 1844, el proletariado se presenta como la «base material» de la revolución alemana. Los obreros se insertan aquí como la solución de un problema ideológico de la filosofía feuerbachiana. Su vocación consiste en ser el «elemento pasivo» necesario de la revolución alemana, su «corazón», mientras que la filosofía será el elemento activo, la «cabeza»[28(ref)]. En su violenta polémica de agosto de 1844 contra su antiguo colega Arnold Ruge, que en un artículo aparecido en el *Vorwärts* de París había minimizado la importancia del levantamiento de los tejedores de Silesia en junio de ese año, juzgándolo como un fenómeno local desprovisto de transcendencia política, Marx se expresó con más claridad. Marx dibujó un cuadro brillante de

los obreros heroicos y conscientes y añadió: «La única tarea de una cabeza pensante y amante de la verdad ante el primer estallido del levantamiento de los trabajadores en Silesia, no consistía en hacer de *preceptor* de estos sucesos, sino al contrario, en estudiar su carácter *peculiar.* Para esto ciertamente hace falta cierto conocimiento científico de causa y cierto amor por los hombres…»[29(ref)].

La rebelión de los tejedores de Silesia fue una importante contribución al desarrollo teórico de Marx en el año crítico de 1844, junto con su experiencia personal del movimiento obrero de París y su completa lectura de la literatura socialista francesa e inglesa. Su descripción admirativa y entusiasta de los tejedores de Silesia tiene su paralelo en un párrafo sobre el afecto colectivo y la nobleza humana de los obreros de París con los que se había relacionado, tributo que adopta diversas formas en los *Manuscritos de París*, en *La sagrada familia* y en una carta a Feuerbach. En ésta, Marx escribió: «Sólo asistiendo a uno de los mítines de los *ouvriers* franceses se puede creer en su frescura virginal, en la nobleza que domina entre estos hombres cansados de trabajar». En aquella época había también en París una amplia colonia de artesanos alemanes, que ascendía a cerca de 40 000 personas, y a la que estaba dirigida la revista radical *Vorwärts*, en la que colaboraba Marx[30]. Ruge, en carta a un amigo, mostró su desprecio por las relaciones de Marx con estos artesanos que a menudo eran muy de izquierdas: «Marx se ha sumergido aquí en el comunismo alemán sólo por razones de sociabilidad, ya que es imposible que pueda encontrar importante políticamente su lastimosa actividad»[31]. La valoración política de Marx era muy diferente: el núcleo político de esta colonia era la Liga de los Justos, en la que él y Engels entrarían después.

Marx conoció en París el verdadero mundo social, que contrapuso al fantasmal mundo ideológico de la «Sagrada Familia» alemana en su polémica del otoño de 1844 contra sus antiguos amigos filósofos. Si en los *Manuscritos de París* el análisis del comunismo y de las diferentes tendencias comunistas es completamente filosófico, con ninguna referencia a las luchas de clases de los trabajadores[32(ref)], *La sagrada familia* ya concede un papel mucho más explícito y concreto al proletariado: «estos obreros *masivos*, comunistas, que laboran en los talleres de Manchester y Lyon, por ejemplo, no creen que se pueda hacer desaparecer con razonamientos, por medio del "pensamiento puro", a sus patrones de industria […] Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado y otras cosas por el estilo no son en modo alguno

fantasmagorías ideales, sino productos muy objetivos y muy prácticos de su autoenajenación, a los que, por ende, también es necesario abolir de una manera práctica, objetiva»[33(ref)].

Aquí falta todavía otro elemento crucial del marxismo, que Marx y Engels sacarían de su experiencia práctica: la lucha organizada y revolucionaria de la clase obrera. Esa fue su solución a la polémica sobre estrategia a principios de la década de 1840 entre las diferentes tendencias comunistas. Ya se habían desarrollado dos concepciones opuestas de la vía hacia el comunismo, ambas influyentes en los primeros años de la Liga de los Justos: la acción conspirativa llevada a cabo por una sociedad secreta revolucionaria (la tradición de Babeuf y Blanqui, continuada por Weitling) y la simple educación y propaganda (posición de Cabet y Dezamy y de los antiguos utópicos y sus partidarios)[34(ref)]. Sólo en *La ideología alemana* articularían Marx y Engels la salida de este dilema, aunque su solución se anticipaba en las fragmentarias *Tesis sobre Feuerbach* que Marx redactó en la primavera de 1845. La tercera tesis afirma: «La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria»[35(ref)]. El sentido de esta frase se desarrolla en el siguiente párrafo de *La ideología alemana*, que resume una de las principales tesis de la nueva teoría de la historia: «tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; […] por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en el que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases»[36(ref)].

La ideología alemana constituye un corte con muchas concepciones previas. Los alemanes que juzgan todo de acuerdo con «la esencia del hombre» son ahora despreciados por el mismo autor que sólo un año y medio antes había afirmado que la única liberación de Alemania que es *prácticamente* posible, se basa en el punto de vista *de* la teoría que proclama al hombre el ser supremo para el hombre[37(ref)], y que algo después había afirmado que el comunismo era «la apropiación real del ser humano por y para el hombre»[38(ref)]. Junto a Marx, Engels también colmaba ahora de sarcasmos a los socialistas alemanes, el

«partido» de «algunos semieruditos»[39], al que había afirmado pertenecer poco antes en su nombre y en el de Marx.

El camino recorrido por Marx y Engels quizá pueda apreciarse mejor por la nueva definición que dan de su tarea teórica. Marx y Engels ya no hablan de una alianza de la filosofía y el proletariado, ni de la realización de una filosofía del hombre. La teoría tiene ahora un papel mucho más modesto: servir al proletariado mediante la clarificación de los antagonismos de clase. «En la realidad, aparecen de una parte los verdaderos propietarios privados, y de la otra los proletarios comunistas, carentes de toda propiedad. Esta contradicción se agudiza día tras día y empuja a la crisis. Por tanto, si los representantes teóricos de los proletarios quieren conseguir algo mediante sus actividades literarias, tienen que esforzarse ante todo en que sean eliminadas todas las frases que atenúen esta antítesis y que brindan, sobre todo, a los burgueses ocasión de acercarse a los comunistas, en aras de su seguridad y llevados de sus quimeras filantrópicas»[40(ref)].

Una vez que hemos seguido a Marx y Engels en los años de su aprendizaje del proletariado, podemos apreciar ahora con más claridad la concepción de Lenin sobre el papel de los portadores intelectuales de la teoría. Marx y Engels, después de haber *desaprendido* su «ideología alemana», pudieron contribuir al movimiento proletario con algo que ni siquiera los mejores teóricos del propio proletariado, como el sastre alemán Wilhelm Weitling, podían aportar: una teoría científica de la historia y una estrategia revolucionaria basada en ella. Esta fue la razón por la que se les encargó que escribieran en 1846 los estatutos de la Liga de los Comunistas y su programa, el *Manifiesto comunista*.

Hay que subrayar todavía otro aspecto de la relación de Marx con la clase obrera. Como comunistas revolucionarios, Marx y Engels participaron muy pronto en la actividad organizativa. En el año 1845, y como preparación de un partido comunista de Alemania y de una especie de internacional comunista, comenzaron a organizar una red de comités de correspondencia comunista, y un año después se unieron a la Liga de los Justos en la reconversión de ésta en Liga de los Comunistas. Al cabo, las expectativas revolucionarias de 1848 fueron derrotadas y la Liga destruida. Marx se retiró a su trabajo científico y Engels a su trabajo de empleado en la firma de su familia. Ambos continuaron escribiendo periodismo político pero, por lo demás, quedaron absorbidos en sus esferas privadas.

Esta es una pauta que también puede observarse en la historia de la sociología. En Estados Unidos y en Francia, por ejemplo, hay varios sociólogos destacados que en su juventud —e incluso después— tuvieron simpatías hacia el movimiento obrero y quizá llegaron a pertenecer a él[41(ref)]. Desilusionados, lo abandonaron y en su lugar se convirtieron en influyentes sociólogos. Lo importante respecto a Marx es que *no* emprendió ese camino. *El capital* no es únicamente una sólida obra de teoría económica y social, pues como su propio autor indicaba a un amigo «es, sin duda alguna, el proyectil más formidable disparado hasta ahora a la cabeza de la burguesía (incluidos los terratenientes)»[42(ref)]. Incluso en los años de reacción mantuvo Marx sus conexiones con los cartistas y con la asociación alemana para la educación obrera de Londres. A ello se debió que fuese invitado por los dirigentes sindicales ingleses a la asamblea fundacional de la I Internacional, en 1864. En la dirección de la Internacional, Marx tuvo de nuevo una función organizadora fundamental, incorporando después a Engels a su trabajo.

El marxismo y la sociología son reflexiones sobre el capitalismo y la sociedad burguesa. Ambos expresan a su modo la desilusión producida por la revolución burguesa, a través de una *intelligentsia* desarrollada. Ahí terminan, sin embargo, las similitudes, superadas inmediatamente por las diferencias. No hay ni un solo sociólogo importante en el mundo capitalista que, como tal sociólogo, se haya formado en un movimiento obrero militante y haya tomado parte en él. Cualesquiera que sean las otras diferencias que pueda haber entre ellos, todos los sociólogos tienen esto en común. Tiene una especial importancia recordar esta diferencia fundamental entre el marxismo y la sociología académica en este momento en que los sociólogos discuten las ideas marxistas y proponen teorías de convergencia o de mutua fertilización[43(ref)]. Esta diferencia de clase llega hasta el mismo núcleo de la teoría social marxista: las clases sociales y sus luchas son los portadores de las fuerzas y relaciones de producción, de su desarrollo, contradicción y transformación.

El siglo XX ya ha visto, sin embargo, a un grupo de intelectuales que, tanto social como intelectualmente, eran los legítimos herederos de Marx y Engels, y sus más cercanos camaradas; un grupo que, a pesar de su seriedad y de no ser bohemio, también fue perseguido y exiliado, y cuya perspectiva también se formó en la experiencia combinada del capitalismo avanzado y de una revolución burguesa abortada; que también se dedicaron al estudio social y a la

revolución social, que tomaron parte en la lucha de clases proletaria en su propio país y en otros y que consideraban desde una posición internacionalista las luchas entre las naciones y dentro de ellas: Lenin y los intelectuales bolcheviques.

II. LAS COORDENADAS TEÓRICAS DE LA APARICIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

El desarrollo del materialismo histórico no fue ni más mágico ni más sencillo que el de la política marxista: ni brotó plenamente realizado de la nada, ni fue el producto de una evolución lineal y continua. El materialismo histórico surgió de un contexto teórico definido y, al mismo tiempo, se constituyó como un cuerpo diferenciado de pensamiento al romper en puntos fundamentales con ese contexto. En este apartado examinaremos los procesos de su formación teórica. Este examen no es, por tanto, un estudio de todo el pensamiento marxista: aquí nos interesan sobre todo aquellos elementos de la formación del materialismo histórico que definen con más claridad su específica contribución a la ciencia social, a la elucidación de un patrón de determinación social. Aquí no se pretende hacer una biografía intelectual o una exposición general de sus influencias y predecesores. Nuestro objetivo es presentar las coordenadas teóricas básicas que delimitan el espacio en que se descubrió el nuevo patrón de determinación social y en el que nació el nuevo discurso materialista histórico. De estas coordenadas, una fue Hegel y la otra el «materialismo mecánico», Feuerbach y el utilitarismo anglofrancés. El papel de la dialéctica se tratará en un apartado posterior que aclarará el nuevo modo de explicación presente en el materialismo histórico.

1. *El idealismo objetivo y el proceso sin sujeto*

En el principio era el idealismo, la suprema importancia del espíritu y las ideas. Esto es válido no sólo para el doctor Marx, inteligente y joven filósofo, sino también para Karl Marx, director del *Rheinische Zeitung*, y para el periodismo político al que acabó por dedicarse en lugar de escribir su proyectado ensayo sobre arte religioso y sobre los románticos[44(ref)]. En los artículos que tratan del

debate sobre la libertad de prensa en el *Landtag* (asamblea provincial) de Renania, por ejemplo, Marx escribió que «la revolución belga es un producto del espíritu belga»[45(ref)]. En otra ocasión, y al rechazar la acusación de que su revista había «coqueteado» con el comunismo, Marx afirmó: «Estamos firmemente convencidos de que el verdadero *peligro* no es el *esfuerzo práctico* sino la *explicación teórica* de las ideas comunistas. Los intentos prácticos y peligrosos, *incluso los de una gran magnitud*, pueden responderse con cañones, pero las *ideas* conquistadas por nuestra inteligencia, encarnadas en nuestra visión, y forjadas en nuestra conciencia son cadenas de las que no podemos libramos sin romper nuestros corazones; son demonios a los que sólo podemos vencer sometiéndonos a ellos [es decir, estudiándolos seria y críticamente]»[46(ref)]. Al atacar una nueva ley que prohibía la recogida de la leña seca en los bosques y sometía a los «ladrones» a la jurisdicción de los propietarios de los bosques, Marx hablaba de «este depravado materialismo, este pecado contra el espíritu santo de los pueblos y de la humanidad, [que] es una consecuencia directa de esta doctrina […] que, en el caso de una ley sobre la leña, sólo piensa en la leña y en el bosque y no se interesa por resolver el específico problema material *políticamente*, esto es, en relación con la racionalidad y la moralidad de todo el Estado»[47].

En estas palabras resuena un aspecto importante del pensamiento del joven Marx que podríamos llamar, recordando el uso que de esta expresión hace Lukács en su estudio sobre el joven Hegel, *idealismo objetivo*[48(ref)]. El idealismo objetivo es una especie de determinismo idealista, dirigido contra el moralismo subjetivista o el idealismo utópico. Su sentido exacto en este contexto podría ilustrarse con algunos párrafos escritos por Marx en 1842-43. Comentando el proyecto de ley sobre el divorcio elaborado por el gobierno prusiano, Marx escribía: «El legislador debe considerarse a sí mismo, sin embargo, como un naturalista. No hace las leyes, no las inventa; sólo las formula. El legislador expresa los principios intrínsecos de las relaciones espirituales en leyes conscientes y positivas […] Es obvio que ni la arbitrariedad del legislador ni la de personas privadas puede decidir si un matrimonio está muerto o no…»[49(ref)]. En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Marx afirma que «la voluntad de un pueblo se halla tan sujeta a las leyes de la razón como la voluntad de un individuo» y que «el poder legislativo no crea la ley; sólo la descubre y la formula»[50]. En una carta escrita poco antes de marchar a

París en septiembre de 1843, Marx escribió: «Por otra parte, en esto precisamente consiste la ventaja de la nueva tendencia; nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo a partir de la crítica del viejo […] No es cosa nuestra la construcción del futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está en mi opinión lo que nos toca hacer actualmente: *criticar sin contemplaciones todo lo que existe* […] Nada nos impide por tanto ni basar nuestra crítica en la crítica de la política, en la toma política de partido, o sea, en luchas *reales*, ni identificarla con ellas. De modo que no nos enfrentamos al mundo doctrinariamente con un principio nuevo […] No le decimos: deja tu lucha, es sólo una estupidez, nosotros tenemos la verdadera consigna de la lucha. Sólo le mostramos por qué lucha propiamente; y la conciencia es algo que *tiene* que asumir, por más que se resista»[51(ref)].

El determinismo (en un sentido muy general de la palabra) del joven hegeliano Marx es una conocida característica del marxismo, y es la razón de su hostilidad hacia el moralismo y el esquematismo utópicos. «Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente»[52(ref)]. «Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas»[53(ref)].

El determinismo idealista ha conocido dos tipos de expresión. En nuestro análisis del nacimiento de la sociología ya hemos encontrado la primera: la reacción historicista contra la Ilustración, el derecho natural, y la revolución francesa, con sus nuevas leyes y constituciones. Contra todo ello se afirmó el peso de la tradición, la herencia cultural de un pueblo: las constituciones y las leyes, de acuerdo con la visión de estos idealistas, no podían *hacerse* realmente, sino que *surgían* de la tradición cultural de un pueblo, y tenían que *comprenderse* a la luz de esta tradición. Este tipo de determinismo idealista estaba representado sobre todo por la llamada Escuela Histórica del Derecho. Políticamente, fue una corriente conservadora de pensamiento, y uno de los profesores de Marx en Berlín, el hegeliano de izquierda E. Gans, había

participado en una dura polémica con Savigny, dirigente de la Escuela[54(ref)]. Marx, heredero de la Ilustración filosófica alemana, era naturalmente hostil a la escuela histórica, y en sus primeros escritos hay un ataque vitriólico contra ella y contra uno de sus fundadores, Gustav Hugo. «Con el tiempo y la cultura, el *tosco árbol genealógico* de la escuela histórica quedó cubierto por el *incienso del misticismo*, dividido fantásticamente por el *romanticismo* e injertado con la *especulación*. Del árbol cayó mucho fruto *intelectual* que, una vez seco, se depositó ostentosamente en el amplio almacén de la erudición alemana. Pero no hace falta mucha *crítica* para percibir las viejas y sórdidas ideas tras las fragantes frases modernas de nuestro ilustrador del antiguo régimen, o para descubrir toda su chapucera trivialidad tras toda esa unción excesiva»[55(ref)]. Con estas bruscas palabras, Marx cortaba una de las posibles líneas de comunicación con la sociología[56(ref)].

El determinismo idealista alternativo era el de Hegel. Mientras Gustav Hugo y la Escuela Histórica habían convertido, en palabras de Marx, «el *escepticismo* del *siglo XVIII* respecto a *la racionalidad de las condiciones existentes*» en «un *escepticismo* sobre la *existencia de la razón*»[57(ref)], la historia universal era para Hegel «la imagen y el acto de la Razón»[58(ref)]. En las pasiones y las luchas de los individuos no veía Hegel la irracionalidad del hombre sino «la astucia de la razón»[59(ref)], y en el prefacio a su *Filosofía del derecho* había declarado que «lo racional es real y lo real es racional». El sentido de esta famosa y oscura frase se explica en la *Enciclopedia*, donde tras haber subrayado que no toda existencia arbitraria es real en este sentido, Hegel expone su idealismo objetivo: «A la realidad (*Wirklichkeit*) de lo racional se contrapone, por una parte, la opinión de que las ideas y los ideales no son sino quimeras, y la filosofía un sistema de estos fantasmas cerebrales, y por otra, la de que las ideas y los ideales son algo demasiado excelente para gozar de realidad, o también algo demasiado impotente para proporcionársela […] [La ciencia filosófica] sólo tiene que habérselas con la idea, que no es tan impotente que se limite a deber ser sólo y a no ser luego efectivamente»[60(ref)].

La filosofía de Hegel contiene, en una forma objetiva-idealista, una visión manifiestamente determinista de la historia y la sociedad. La historia universal es el desarrollo y advenimiento de la autoconciencia del espíritu del mundo, que se manifiesta en los espíritus de diferentes pueblos en las diferentes épocas. El espíritu de un pueblo constituye un todo social. «[La conciencia del espíritu]

forma la sustancia del espíritu de un pueblo y, aun cuando los individuos no sean conscientes de ella, es su supuesto previo. Opera esta conciencia como una necesidad; el individuo se forma en esa atmósfera e ignora lo demás. Sin embargo, no se trata de un simple efecto de la educación. La conciencia de un pueblo no es transmitida al individuo como una lección terminada, sino que se forma a partir de él: es la sustancia en que el individuo existe […] Ningún individuo puede traspasar los límites que esa sustancia le asigna. Puede distinguirse de los demás individuos concretos, pero no del espíritu de su pueblo […] Sólo son inteligentes quienes han tomado conciencia de ese espíritu y a él se conforman […] Los individuos desaparecen para nosotros y sólo tienen valor en la medida en que han realizado lo que el espíritu del pueblo reclamaba. En la consideración filosófica de la historia, hemos de evitar expresiones del tipo: “Ese Estado no se habría hundido de haber habido un hombre que…”»[61(ref)].

La mente o espíritu nacional determina también la constitución y la legislación del Estado, problema central en las discusiones posrevolucionarias de principios del siglo XIX. «Lo que se llama hacer una Constitución no se ha hecho —con ocasión de tal inseparabilidad— nunca en la historia, como no se ha hecho nunca un código. Una Constitución se desarrolla solamente a partir del espíritu nacional en identidad con el desarrollo propio de éste, y a la vez con él recorre los grados de formación y los cambios necesarios en virtud del concepto. Es el espíritu inmanente y la historia —y la historia es solamente la historia del espíritu— aquello de lo cual las constituciones son y han sido hechas»[62(ref)].

La historia es, para Hegel, razón y desarrollo, pero no el relato de la perfectibilidad humana y ni siquiera una fuente de lecciones morales[63(ref)]. La historia del mundo no debe entenderse como la realización de metas humanas conscientes, como la creación de un sujeto humano, ya sea en la forma de individuo o en la forma de un colectivo basado en el contrato social. «Pero la historia universal no empieza con ningún fin consciente, al contrario de las sociedades particulares, en las que el simple instinto de la vida en común tiene ya como fin consciente asegurar la vida, la propiedad, etc. Con la práctica de esa vida en común, el fin va precisándose […] El fin *general* por el que comienza la historia es el de dar satisfacción al *concepto* del Espíritu. Pero este fin sólo existe en sí, es decir, como *naturaleza* […] y toda la obra de la historia universal consiste […] en el esfuerzo por llevarlo a la conciencia»[64(ref)]. En un análisis sutil, basado en el estudio de la *Lógica* de Hegel y en la lectura que de ella hizo

Lenin, Althusser ha llamado con razón a esta concepción hegeliana de la historia un «proceso sin sujeto»[65].

En un plano inferior de la filosofía hegeliana de la historia existe, sin embargo, un sujeto social central relativamente concreto: el espíritu del pueblo. A partir del espíritu nacional se desarrollan la Constitución, las leyes, la moral, el arte, etc., de una sociedad. Es evidente, por tanto, que la «inversión de Hegel» efectuada por Marx no era la única posible. Marx pudo haber emprendido, igualmente, la elaboración de una sociología de la comunidad ideológica.

Marx no tomó este camino, pero se podría aventurar dónde habría terminado si lo hubiera hecho. El espíritu nacional se habría transformado en el espíritu de clase; la sociedad en su conjunto y en sus diferentes partes habría sido la manifestación del espíritu de clase, o el espíritu de clase consciente de sí, la conciencia de clase. Las bases de las clases habrían sido tan remotas como el espíritu del mundo, y prácticamente de ninguna importancia para el análisis concreto de la sociedad y del cambio social. Es posible trazar este otro camino de desarrollo con cierta confianza precisamente porque, en cierto sentido, alguien lo recorrió: no el propio Marx, sino las interpretaciones historicistas de su obra. Quizá donde mejor esté representada esta tendencia sea en el caso de Karl Mannheim, según el cual Marx dio «el paso final y más importante en la creación de la concepción total de ideología», al sustituir «el concepto de *Volksgeist* […] por el concepto de conciencia de clase o, aún más correctamente, por la ideología de clase»[66(ref)]. El joven Lukács fue un joven hegeliano y un historicista en la tradición alemana contemporánea. Para él, la sociedad era esencialmente una entidad espiritual y la conciencia de clase el determinante del papel histórico de una clase, de la organización y del cambio social. En último término, «el poder de toda sociedad es […] un poder espiritual del que sólo el conocimiento puede liberarnos»[67(ref)]. «[…] En el caso de que la totalidad de la sociedad existente no sea perceptible desde el punto de vista de una determinada situación de clase, en el caso de que el consecuente pensamiento de sus propios intereses que se le puede atribuir no alcance la totalidad de la sociedad, entonces la clase correspondiente no puede tener más que una función de dominada, y no puede intervenir ni conservadora ni progresivamente en la marcha de la historia […] Que una clase está llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses»[68].

En el primer enfoque que hace Marx del proletariado se pueden encontrar expresiones que recuerdan la concepción del *Völksgeist*, aunque no tan completamente elaboradas como en Mannheim y en el primer Lukács. Al hablar de las clases preproletarias en Alemania, Marx dice, por ejemplo, en su «Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel»: «En cambio en Alemania ninguna clase tiene la consecuencia, el rigor, la valentía, la falta de consideraciones que harían de ella el representante negativo de la sociedad. Del mismo modo, a todos los estamentos les falta esa generosidad de espíritu capaz de identificarse, aunque sea por un momento, con el alma del pueblo; esa genialidad que transfigura la fuerza material en poder político…»[69(ref)]. Pero esto pertenece a un período en el que Marx concebía al proletariado como la solución de los problemas de la filosofía alemana, como lo consideraba Lukács en *Historia y consciencia de clase*. Con la nueva (ahora podemos llamarla marxista) visión de la clase obrera y el estudio de la sociedad, esa concepción se transforma radicalmente. En *La ideología alemana*, Marx y Engels atacan dura y enérgicamente la separación de «las ideas dominantes […] de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, de las razones y condiciones empíricas de los individuos dominantes»[70(ref)], y concluyen que «las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad»[71(ref)]. A la investigación de esas bases y condiciones empíricas fue a lo que se dedicaron a partir de entonces los fundadores del materialismo histórico. En un posterior manuscrito metodológico, Marx subrayó estas nuevas prioridades teóricas: «Estas clases [de las que se compone la población] son, a su vez, una palabra huera si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc.»[72(ref)]

2. *La sociedad civil: del egoísmo-alienación a las relaciones económicas y la lucha de clases*

Otra concepción hegeliana que tuvo una importancia fundamental en el descubrimiento por Marx de la sociedad como una realidad empírica regida por leyes fue la nítida distinción hegeliana entre el Estado y lo que Hegel llamaba sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Esta distinción se explica en la *Filosofía del derecho*, donde se define a la sociedad civil como «la [fase de]

diferencia que aparece (*tritt*) entre la familia y el Estado»[73(ref)]. Se trata de una distinción muy clara y de gran importancia en el nacimiento de una ciencia de la sociedad, y está relacionada con aquella nitidez con la que Hegel quería enfocar al Estado como «la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe, y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe»[74(ref)]. La sociedad civil de Hegel comprende tres «momentos»: el «sistema de necesidades» —o más simplemente, la economía— la «administración de justicia», y la «policía y la corporación»[75(ref)]. Como Hegel sólo analiza el Estado por su constitución, sus relaciones con otros Estados y su papel en la historia universal, las actividades más triviales del Estado —el sistema judicial y la administración («la política») — se sitúan en la sociedad civil.

La importancia de la distinción hegeliana para el desarrollo del marxismo es reconocida por el propio Marx. «Mi primer trabajo, emprendido para disipar las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho […] Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel […] bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política»[76(ref)].

La descripción de Marx pasa por alto, sin embargo, la complejidad y discontinuidad de este desarrollo. La sociedad civil es el mundo de los fines individuales, del egoísmo y la dependencia basada en el beneficio mutuo. Un posible desarrollo materialista de la distinción de Hegel habría llevado a Marx, por tanto, hasta los utilitaristas ingleses y franceses del siglo XVIII y hasta los economistas liberales, cuya concepción del consumo «único fin y propósito de toda producción» (Smith)[77(ref)] estaba cerca del «sistema de necesidades» de Hegel, y de quienes Hegel había obtenido su conocimiento de la división del trabajo[78(ref)]. Hay que decir, una vez más, que, como en el caso del *Volksgeist*, esto no es una especulación inútil, sino que se refiere a una trayectoria real que en este caso fue seguida por el joven comunista premarxista llamado Karl Marx.

Marx escribió dos críticas de la filosofía del derecho de Hegel, pero una estaba destinada a ser una mera introducción y la otra quedó sin acabar[79(ref)]. La segunda iba a incluir la crítica de la explicación hegeliana de la sociedad

civil[80(ref)]. Para la marcha hacia el materialismo histórico, el resultado obtenido en estas dos críticas es muy desigual. A la manera feuerbachiana de la crítica de Hegel[81], Marx invierte la relación entre familia y sociedad civil, por una parte, y el Estado por la otra. «La familia y la sociedad civil se convierten *por sí mismas* en Estado; ambas son la fuerza activa. En cambio, según Hegel, son *producto* de la Idea real; no es que el decurso de su propia vida confluya en el Estado, sino que el transcurso de la vida de la Idea las ha discernido de sí»[82(ref)].

Esta crítica de Marx tiene lugar dentro de la problemática de la alienación. La diferenciación entre sociedad civil —«el principio consumado del individualismo»— y el Estado monárquico político se concibe como alienación del hombre de su esencia social y genérica[83(ref)]. El texto culmina así en un intento de *disolver* la sociedad civil y el Estado en una comunidad democrática: «De ahí que la reforma electoral sea la exigencia inmanente de que se disuelva el Estado político abstracto, pero igualmente exige la disolución de la sociedad civil»[84(ref)]. La misma problemática domina también la más o menos contemporánea *La cuestión judía*. Contra Bruno Bauer, que como burgués radical había pedido a los judíos que no presionaran por la igualdad dentro del Estado preliberal existente sino que se unieran a la lucha por los derechos humanos, Marx argumenta extensamente que la emancipación política no es la emancipación humana. En una argumentación que guarda cierto parecido formal con las obras posteriores de Sombart sobre el espíritu del capitalismo[85], Marx sostiene que la base de lo judío es el egoísmo y el «*Schacher*» (chalaneo), que lo judío ha alcanzado su cima con la sociedad civil, cuya plena diferenciación hizo posible, a su vez, el cristianismo. Marx concluye que «la cuestión judía» sólo puede resolverse por medio de una emancipación humana general del chalaneo y del dinero[86(ref)].

La segunda crítica de Hegel, que se refiere principalmente a «la emancipación de los alemanes», contiene una frase que proyecta, por así decir, una larga sombra hacia adelante: «La relación de la industria […] con el mundo político es un problema clave de los tiempos modernos». Sin embargo, esto se menciona sólo como una ilustración del atraso alemán. En Francia e Inglaterra, señala Marx, el problema es de «economía política o dominio de la sociedad sobre la riqueza»[87(ref)]. El problema económico se sitúa dentro de la problemática individualismo egoísta frente a comunidad.

Un desarrollo continuo y lineal desde la concepción hegeliana de sociedad civil, la esfera de las necesidades y el egoísmo individual hasta la economía habría exigido centrarse en la competencia y la división del trabajo como hecho económico fundamental —esto es, el descubrimiento del mercado— y en la guerra de todos contra todos como blanco fundamental de la crítica social. Y esto es, precisamente, lo que encontramos en las últimas obras premarxistas de Marx y Engels. En el más famoso de sus escritos premarxistas, Marx lo planteó de forma muy explícita: «La *sociedad*, como la ve el economista político, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es una totalidad de necesidades y tanto él como el otro sólo existen recíprocamente como medios […] *División del trabajo* e *intercambio* son los dos *fenómenos* que le sirven al economista político para gloriarse de practicar una ciencia social, sin darse cuenta de que a renglón seguido expresa el carácter contradictorio de su ciencia basando la sociedad en la asocialidad del interés privado»[88(ref)].

El primer análisis expresamente económico efectuado por Marx o Engels —la obra de éste *Esbozo de una crítica de la economía política*— se centra sobre el fenómeno de la competencia y el egoísmo. Engels presenta la nueva ciencia de la siguiente manera: «Esta economía política o ciencia del enriquecimiento producido por la codicia y la envidia mutua de los comerciantes lleva sobre su frente la marca del más repugnante egoísmo»[89(ref)], y concluye que «en último término, y mientras exista la propiedad privada, todo se reduce a la competencia. Es la principal categoría del economista…»[90(ref)]. La base de la competencia y de la propiedad privada es el egoísmo individualista. «La competencia está basada en el egoísmo, y el egoísmo engendra a su vez el monopolio […] La contradicción de la competencia es exactamente la misma de la propiedad privada. El interés de cada uno es poseerlo todo, pero el interés del todo es que cada uno posea una cantidad igual»[91(ref)]. La razón más profunda todavía de la situación existente es que los hombres no tienen conciencia de la especie. Engels exhorta así a todos: «Producid con conciencia, como seres humanos, y no como átomos dispersos sin conciencia de su especie, y estaréis así por encima de todas esas antítesis artificiales e insostenibles»[92(ref)]. Engels se hace eco aquí de una idea que, mezclada con la noción de «sociedad civil», tiende a oscurecer y complicar el avance desde esta última hasta la crítica de la economía política, especialmente en el caso de Marx: la idea feuerbachiana de la alienación del hombre[93(ref)].

Es muy sabido que los *Manuscritos de París* explican la propiedad privada como una expresión del trabajo alienado; en ellos se dice que todas las categorías económicas —intercambio, competencia, capital, etc.— se derivan de las de trabajo alienado y propiedad[94(ref)]. Lo que no se sabe tan bien y con frecuencia se olvida es que esos manuscritos incluyen también lo que según parece es una derivación absolutamente distinta de la propiedad privada, más acorde con la concepción de la sociedad civil entendida como mundo del individualismo egoísta. La propiedad de la tierra, dice Marx, es la raíz de la propiedad privada, y la raíz de la propiedad de la tierra es «el sucio egoísmo»[95]. ¿Qué quiere decir aquí realmente Marx? ¿Se basan la propiedad y la economía en el interés personal y el egoísmo o en el trabajo alienado? Las páginas en las que Marx habría de analizar las raíces del trabajo alienado nunca se escribieron, o, al menos, no se han conservado. De todas formas, no hay ninguna necesidad de elegir: lejos de contradecirse entre sí, estas dos proposiciones están relacionadas lógicamente. La llave que conduce a esta relación oculta puede encontrarse en la obra del primer mentor de Marx, Feuerbach, a quien se atribuye, en el prefacio de los *Manuscritos*, la fundación de la crítica de la economía[96(ref)].

La concepción feuerbachiana de la religión como expresión de la alienación humana es la base de la teoría marxiana de la alienación. «El hombre —este es el secreto de la religión— objetiva su esencia y después se convierte de nuevo a sí mismo en objeto de esa esencia transmutada, objetivada, transmutada en un sujeto, una persona; el hombre se piensa a sí mismo, es para sí, un objeto, pero objeto de un objeto, de otra esencia […] El hombre es el objeto de Dios»[97(ref)]. «La religión es el extrañamiento del hombre de sí mismo: se enfrenta a Dios como ser opuesto a él»[98(ref)]. El poder y el amor atribuidos a Dios son en realidad propiedades de la especie humana que se atribuyen a un objeto exterior. Aquí radica la íntima conexión entre individualismo y alienación. La «exclusiva conciencia de sí del individuo» que suprime la conciencia de la especie ofrece la base de la alienación religiosa. «Por tanto, cuando la especie en cuanto especie no es el objeto del hombre, la especie se transforma para él en objeto en cuanto Dios»[99(ref)]. Marx trabajó dentro de esta problemática, primero en lo que respecta a la separación del Estado y la sociedad civil —como alienación del hombre de su verdadera esencia social— y después, como Engels, en sus análisis del trabajo y la propiedad en la sociedad civil. Aunque en la teoría marxista

posterior puedan hallarse vestigios de esta problemática, quedó muy pronto superada por el nuevo discurso del materialismo histórico como marco en el que se estructura el análisis.

En *La Sagrada Familia* aparecen juntos, como proveedores de una base teórica para el comunismo, Feuerbach, filósofo del hombre y de su alienación, y Bentham, teórico de la utilidad y del interés personal. La causa que unía a la tradición utilitaria de Locke, Helvetius, Holbach y Bentham con Feuerbach era el «materialismo», en oposición a la teología y a la filosofía especulativa. Al subrayar la dependencia del hombre respecto al mundo que le rodea, estos pensadores daban por supuesto que este mundo debía humanizarse en conformidad con la esencia del hombre, y así proporcionaban una base para el socialismo y el comunismo. «No se necesita una gran sagacidad para advertir, a partir de las doctrinas del materialismo relativas a la bondad originaria y la igual capacidad intelectual de los hombres, a la omnipotencia de la experiencia, la costumbre, la educación, al influjo de las circunstancias exteriores sobre el hombre, a la gran significación de la industria, a la justificación del disfrute, etc., no se necesita una gran sagacidad, decíamos, para advertir, a partir de todo esto, la conexión necesaria entre el materialismo, por un lado, y el comunismo y el socialismo, por el otro. Si el hombre forma todo conocimiento, sensación, etcétera, a partir del mundo de los sentidos y de lo que experimenta en ese mundo, lo que importa es, por consiguiente, organizar el mundo empírico de tal suerte que el hombre experimente en él lo verdaderamente humano, se habitúe a ello, que se experimente a sí mismo como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, de lo que se trata es de que el interés particular del hombre coincida con el interés humano […] Si el hombre es formado por las circunstancias, habrá que formar humanamente las circunstancias»[100(ref)].

En esta perspectiva, la obra de Feuerbach se convierte en el correlato teórico del movimiento socialista en Francia e Inglaterra, basado, en el caso de ésta, en los principios de Bentham. «… Al igual que Feuerbach en el terreno teórico, en el terreno de la práctica el socialismo y comunismo de Francia e Inglaterra representan el materialismo que coincide con el humanismo»[101(ref)]. «Los babuvistas eran materialistas toscos, incivilizados, pero también el comunismo desarrollado data directamente del materialismo francés. Este, en efecto, bajo la figura que le había conferido Helvecio, se repatría en su tierra natal, en Inglaterra. Sobre la moral de Helvecio, Bentham funda su sistema del interés

bien entendido, así como Owen, partiendo del sistema de Bentham, echa las bases del comunismo inglés […] Los comunistas franceses más científicos, Dézamy, Gay, etc., desarrollan, lo mismo que Owen, la teoría del materialismo como la teoría del humanismo real y como la base lógica del comunismo»[102].

Sólo unos pocos meses después de terminar *La sagrada familia*, en noviembre de 1844, comenzaron Marx y Engels a desmontar este edificio, mezcla de humanismo, utilitarismo y socialismo. En la primavera de 1845, Marx escribió sus tesis sobre Feuerbach contra «todo el materialismo precedente» y en *La ideología alemana* se ataca a Feuerbach y a Bentham, mientras se descalifica al sistema de Owen diciendo que había perdido «todo valor»[103]. En *El capital* se define a Bentham como un «genio de la estupidez burguesa»[104(ref)].

En el rechazo del «materialismo mecanicista» de Feuerbach y Bentham aparecen simultáneamente y en lugar destacado dos concepciones de una importancia decisiva en el nuevo discurso marxiano: la estructura económica de la sociedad y la lucha de clases determinada por aquélla. El nuevo discurso no supone el descubrimiento de la existencia de las clases —como ya hemos visto, este descubrimiento lo habían hecho pensadores premarxistas: los historiadores de la revolución francesa, a quienes Marx estudió en París, Saint-Simon y los pioneros de la sociología y el joven hegeliano Karl Marx— sino de su base en las estructuras sociales y, por tanto, del papel de la lucha de clases en el desarrollo y el cambio de la sociedad contemporánea. En las notas póstumamente elevadas a la condición de «tesis»[105] estos desarrollos no son todavía claramente visibles. Marx dice en ellas únicamente que «la falta fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo forma del *objeto o de la contemplación*, no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo […] La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado […] La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*»[106(ref)].

En *La ideología alemana* se hace claro lo que Marx entiende por «actividad» y «práctica revolucionaria». La contemplativa visión feuerbachiana del mundo sensible no podía apreciar que éste es «el producto de la industria y del estado

social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones […] Hasta los objetos de la “certeza sensorial” más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial»[107(ref)]. «En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración no es materialista […] La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidos por cuantas las han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa»[108(ref)].

La práctica revolucionaria que es la solución al problema de la educación y el educador se entiende en *La ideología alemana* como lucha de clases revolucionaria, lucha determinada básicamente por el desarrollo de la sociedad[109].

La crítica feuerbachiana de la teología y de la filosofía idealista había desplazado la atención del cielo de la abstracción al mundo real, pero de la estructura y el funcionamiento de éste Feuerbach sabía poco o nada. Marx y Engels critican ahora, por motivos similares, a Bentham y al utilitarismo. El principal mérito del utilitarismo era que había apuntado a la conexión de todas las relaciones sociales con las económicas, pero sólo lo había hecho de forma restringida: no había ofrecido ninguna base para un estudio científico de la sociedad, y su perspectiva quedaba encerrada dentro de los límites de la ideología burguesa. «Una vez agotadas las paráfrasis sentimentales y morales que formaban entre los franceses todo el contenido de la teoría de la utilidad, ya sólo quedaba para el desarrollo ulterior de esta teoría el problema de saber cómo había que utilizar, explotar a los individuos y a las condiciones. Entre tanto, la economía se había encargado de dar respuesta a esta pregunta; el único progreso posible consistía en introducir el contenido económico. Fue el progreso que llevó a cabo Bentham. Pero ya había manifestado, para entonces, que las condiciones fundamentales de la explotación se hallaban determinadas, a grandes rasgos, por la producción misma, independientemente de la voluntad de los individuos, y que éstos se encontraban ya con ellas, listas y acabadas. A la teoría de la utilidad no le quedaba, pues, más margen de especulación que la posición de los individuos ante estas grandes condiciones, la explotación privada por parte de

los individuos del mundo con el que se encontraban. Acerca de esto se entregan a largas reflexiones morales Bentham y su escuela. Y esto asigna también un horizonte limitado a toda la crítica del mundo existente por la teoría de la utilidad. Aprisionada en las condiciones de la burguesía, sólo podía criticar las condiciones heredadas de una época anterior y que se interponían ante el desarrollo de la burguesía»[110(ref)].

El uso que Marx y Engels hacen de la idea de «sociedad civil» no se centra ni en el hombre y su esencia en un mundo de individualismo aislante y de alienación, ni en la utilidad y el interés como guía de la acción humana. Ya hemos señalado también que Marx y Engels no sustituyen el *Volksgeist* del idealismo alemán por una concepción de la historia basada en la conciencia de clase. Marx y Engels rompen con ese tipo de teoría de la sociedad y la historia basado en la idea de sujeto soberano y creador del mundo, sea un hombre, una nación, una clase o cualquier otra cosa. La nueva ciencia del materialismo histórico se centra en la totalidad social compleja ya dada, el «mundo ya existente», su estructura, sus efectos sobre los hombres que en él viven, sus «leyes de movimiento» y su posible transformación. La «sociedad civil» es algo diferente al mundo del hombre egoísta y alienado. Es, ante todo y sobre todo, «la forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona […] [y que tiene] como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu […]»[111(ref)].

Marx fue una personalidad grande y compleja, y aquí sólo nos interesan unos pocos aspectos de su pensamiento y no un análisis y un juicio omnicomprensivo de la obra marxiana. Este estudio no está más interesado en la «concepción del hombre» de Marx que, por ejemplo, en la de Comte, Durkheim o Weber[112(ref)]. Con todo, si se estudia la contribución de Marx a la ciencia social y a la lucha de clases, es evidente que entre *La sagrada familia* y *La ideología alemana* tiene lugar una importante ruptura teórica en sus concepciones[113]. Pues, como ya hemos visto, Marx y Engels cambian simultáneamente sus concepciones del análisis social y de la clase obrera y su lucha. Naturalmente, esos cambios tendrían igual importancia en un estudio de más amplio alcance, pues, por muchas otras cosas que pueda haber en el marxismo, el análisis científico y la lucha de clases revolucionaria fueron ciertamente las principales preocupaciones de sus fundadores.

III. EL NUEVO PATRÓN DE DETERMINACIÓN SOCIAL

Una vez que hubieron roto con el mundo teórico heredado del idealismo hegeliano, el humanismo feuebarchiano y el utilitarismo anglofrancés, Marx y Engels comenzaron a desarrollar su nueva teoría de la sociedad. El nuevo patrón de determinación social, el sistema de regularidades en el mundo real que descubrieron y captaron con la producción de su nuevo sistema conceptual, está sucintamente resumido en el famoso prefacio de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política:* «En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general»[114(ref)].

¿Qué significan estos nuevos conceptos de fuerzas y relaciones de producción? ¿A qué se refieren? La respuesta no es sencilla ni fácil de encontrar. Marx y Engels no definieron sistemáticamente sus conceptos ni los utilizaron de forma continua, ni siquiera después de que la nueva teoría hubiera madurado. En un sentido amplio, su significado es claro. «Fuerzas de producción» designa el nivel de desarrollo económico, y «relaciones de producción» incluye, al menos, la distribución de los medios de producción. Pero ¿qué quiere decir Marx cuando subraya que el capital es una relación de producción? ¿Cómo se relaciona el concepto de fuerza de producción con la productividad? ¿Cómo se explica que las fuerzas de producción puedan tener un carácter más o menos social, y de qué forma están ligadas las relaciones de producción a la explotación y a la propiedad jurídica? En la medida en que el marxismo pretende ser una teoría científica surgen inevitablemente cuestiones de este tipo. En este apartado intentaremos contribuir a la clarificación de los conceptos fundamentales del materialismo histórico y de su interrelación sistemática.

Aunque la inmensa literatura secundaria sobre Marx y Engels ha concedido, en general, escasa atención a este problema de la clarificación conceptual, en la serie de trabajos inspirados por Althusser ha ocupado un lugar prioritario. Aparte

del propio Althusser[115(ref)], han aportado importantes contribuciones, sobre todo, Etienne Balibar, Charles Bettelheim, Nicos Poulantzas y Pierre-Philippe Rey[116(ref)]. A pesar de su gran importancia (también para el presente estudio) estas contribuciones plantean, sin embargo, ciertas dificultades para una comprensión de Marx y Engels. La mayoría de ellas intentan también *desarrollar*, a menudo en contextos de controversia actual, los conceptos básicos del materialismo histórico, sin distinguir claramente entre esta tarea y la más modesta de *clarificación*. Aquí nos limitaremos a esta última. Y como nuestro estudio se centra en la formación del materialismo histórico, se dedicará una atención considerable a la aparición de los nuevos conceptos en el discurso marxiano. De esta forma esperamos aclarar ciertas ambigüedades y cambios de sentido, y presentar la unidad característica del discurso sin liquidar por decreto los problemas de interpretación. Este estudio también se diferencia de las obras antes mencionadas en su marco del análisis, que postula la búsqueda de un patrón de determinación social como objeto de las investigaciones científicas de Marx y Engels, y en los resultados esenciales de su clarificación conceptual, sobre todo en el caso de las relaciones de producción. No entraremos, sin embargo, salvo en casos contados, en una crítica de la literatura interpretativa existente. Una vez dadas las referencias, queda al alcance de todos comparar y criticar las diferencias.

1. *Las fuerzas de producción*

El término *Produktivkäfte* («fuerzas de producción» o «fuerzas productivas») es una herencia que Marx recibe de los economistas clásicos. En la forma de *productive powers*, esta noción aparece en Smith y Ricardo, y, en los extractos y citas que toma de ellos, Marx (a partir de los *Manuscritos económicos y filosóficos)* la traduce habitualmente al alemán por *Produktivkräfte*[117(ref)]. Por *productive powers*, Smith y Ricardo entendían sencillamente la productividad o capacidad productiva. Al menos en una ocasión Marx emplea el más literal *productive Fähibkeiten* para traducir la expresión al alemán[118(ref)]. Engels, en su *Esbozo de una crítica de la economía política* (de 1843-44) habla alternativamente de *Produktionskraft* y *Produktionsfahigkeit*[119(ref)]. Ni Smith ni Ricardo, ni sus posteriores editores (que no incluyen este término en el índice

analítico) parecen haber concedido mucha importancia a la palabra, aunque el primer libro de *La riqueza de las naciones*, de Smith, se titula: «De las causas de la mejora de la fuerza productiva del trabajo…».

Otro economista, a quien Marx leyó muy pronto, parece haber elaborado algo más la noción. Se trata del radical alemán Wilhelm Schulz, autor de *Die Bewegung der Produktion* (1843). Sin hacer en esta ocasión ningún comentario sobre él, Marx lo cita en los *Manuscritos* por haberse referido, de forma marginal, al *carácter social* de las nuevas fuerzas de producción, concepto que habría de tener una importancia fundamental en la teoría marxista: «Las fuerzas productivas […] de la industria y el comercio se combinan más ampliamente al unirse en empresas a mayor escala fuerzas humanas y naturales mayores y más diversificadas. Aquí y allá se unen ya más estrechamente los principales sectores productivos»[120].

Hasta ahora, el descubrimiento de las fuerzas de producción por Marx y Engels es sólo una parte de su descubrimiento y lectura de la economía clásica como puerta de entrada a la anatomía de la sociedad civil. Es sólo una expresión utilizada de paso. En las críticas de Hegel escritas por Marx y en el informe de Engels sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra* está ausente por completo. En el *Esbozo* de Engels y en los *Manuscritos de París*, de Marx, así como en *La sagrada familia, Produktivkräfte* (o *Produktionskraft* en Engels) es sencillamente una palabra entre mil. En *La ideología alemana*, sin embargo, aparece como un concepto estratégico de una nueva teoría histórica y social. Antes de intentar definirlo de forma más exacta, es preciso situar al concepto en el nuevo sistema teórico.

2. *El fundamento tecnológico de la sociedad: ¿estructuras o inventos?*

«Fuerzas de producción» es un concepto de una teoría histórica de la sociedad que afirma que las relaciones sociales tienen una raíz o fundamento tecnológico. Este concepto es importante en la polémica contra las teorías idealistas que consideran que la sociedad está constituida por un «espíritu» o una cultura determinados: «Los hombres son los productores de sus concepciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde […]»[121(ref)]. El nuevo concepto de fuerzas de

producción sustituye a las ilusiones del hombre alienado y egoísta como base del capitalismo de competencia, como puede mostrarse por medio de una comparación de citas tomadas de las obras de Marx y Engels anteriores y posteriores a *La ideología alemana*. «El judaísmo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad civil; pero la sociedad civil no llega a su perfección más que en el mundo *cristiano*. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en *extrínsecas* al hombre *todas* las circunstancias nacionales, naturales, éticas, teóricas, podía separarse totalmente la sociedad civil de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos que unen la especie humana, sustituirlos por las apetencias del propio egoísmo y disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados hostilmente»[122(ref)]. «La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de que éste sea *realmente* feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la *exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita*».[123(ref)] A diferencia de esto, *La ideología alemana* afirma, a modo de introducción: «En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres […], sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta [esta última se refiere a Max Stirner], derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente […] Pero se olvidan de añadir que a esas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente»[124(ref)]. La «sociedad civil» comprende ahora «todo el intercambio material de los individuos en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas»[125(ref)]. En el *Manifiesto comunista* las bases del capitalismo competitivo se definen expresamente de acuerdo con la nueva teoría: «los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar un cierto grado de desarrollo estos medios de producción y de cambio, las condiciones en las que la sociedad feudal producía y cambiaba, toda la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas […]. Era preciso romper esas trabas, y se rompieron. En su lugar se estableció la libre

concurrencia con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa»[126(ref)].

El concepto de fuerzas de producción forma parte de una pareja conceptual: fuerzas y relaciones de producción. Estas corresponden a aquéllas o bien están en contradicción con ellas. Las fuerzas de producción no se consideran, pues, directamente relacionadas con las relaciones sociales en general, sino sobre todo con las relaciones económicas de producción, a las que están consagrados principalmente los estudios de Marx. El concepto designa la base objetiva —no arbitrariamente subjetiva o voluntarista— de ciertas relaciones de producción y de ciertas transformaciones de las relaciones de producción dominantes. Ya hemos señalado que, para Marx, el fundamento de las relaciones de producción correspondía a un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas de producción. La aparición de una contradicción entre ambas ofrece la base para los cambios de la estructura fundamental de la sociedad. Por emplear de nuevo las palabras del famoso prefacio: «Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes […]. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social»[127].

Como nuestro estudio trata de sociología y de materialismo histórico, es preciso señalar en este momento que esta teoría de la fundamentación tecnológica de las relaciones sociales y del cambio social fundamental es completamente distinta de la teoría sociológica del «retraso cultural», que durante varias décadas desarrolló el sociólogo americano William Ogbum[128(ref)]. Ogburn había leído a Marx y afirmaba que su teoría procedía de lo que podría denominarse una lectura utilitario-freudiana de Marx. En su interpretación, la fuerza que dirigía la historia era el interés económico disfrazado; sin embargo, para Ogburn, «en la causación social, el factor disfraz […] [se revela muy pronto] menos importante que el factor tiempo»[129(ref)]. Así, pues, Ogburn se centró en los diferentes *tempos* del cambio y en los desajustes que causaban en las diferentes partes del mundo de la «cultura», construido por el hombre. En la sociedad moderna, los inventos tecnológicos se producían habitualmente antes que los cambios en las demás áreas de la cultura, que se quedaban atrás, y esto desembocaba en un creciente desajuste cultural, hasta que la cultura se adaptaba al cambio tecnológico. Estas adaptaciones o reajustes

tardíos constituían «retrasos culturales».

La teoría del retraso cultural se refiere al orden cronológico de los acontecimientos y concibe la tecnología como una serie de «inventos». La teoría marxista, de la que forma parte el concepto de fuerzas productivas, se ocupa sobre todo de la interrelación de las diferentes estructuras y procesos de la sociedad humana, y trata a la tecnología principalmente como un proceso de producción material, que permite y exige (con objeto de funcionar eficazmente) determinadas relaciones económicas y de otro tipo[130]. Las fuerzas de producción constituyen, pues, las condiciones de existencia de las correspondientes relaciones de producción. Los análisis económicos de *El capital* están directamente relacionados con los análisis de los procesos de trabajo. Marx presenta, por ejemplo, una detallada exposición de la forma en que el dominio del capital se relaciona con la tecnología de la máquina por oposición a la artesanía[131(ref)].

Sin la subordinación del obrero a la maquinaria fabril, «la subsunción del trabajo al capital» sólo es «formal» y no «real»[132(ref)].

Las fuerzas de producción no tienen, por sí mismas, un ritmo de desarrollo independiente y más rápido que las convierta en punta de lanza del desarrollo histórico. Al contrario, uno de los puntos fundamentales del análisis marxiano es que el ritmo de las fuerzas de producción depende de las relaciones de producción. Las relaciones capitalistas de producción se distinguen por empujar hacia el desarrollo de las fuerzas productivas[133]. Las contradicciones entre las fuerzas y las relaciones de producción, su creciente desajuste mutuo, no surgen a causa del desarrollo más rápido de las primeras, sino porque, más allá de cierto punto, el específico desarrollo de las fuerzas productivas inducido por las relaciones de producción dominantes comienza a ser autodestructivo. En el capitalismo, el resultado son las crisis periódicas de superproducción. El desarrollo posterior de las fuerzas productivas se hace cada vez más dependiente de condiciones exteriores a la empresa capitalista individual, y el volumen de la producción exige unos recursos crecientes que exceden los del capitalista privado, aunque la elasticidad del capitalismo se extienda con el desarrollo del sistema de crédito y de las sociedades anónimas y con el apoyo del Estado a la empresa privada[134(ref)].

Hay, finalmente, una tercera diferencia básica entre la teoría del retraso cultural, elaborada en términos de «causalidad lineal» e interesada por el orden

cronológico de los inventos, y el materialismo histórico, con su «causalidad estructural» que, en este caso, pone de manifiesto los modos en que las estructuras tecnológica y económica se determinan mutuamente. Ogburn ha resumido su teoría de la evolución de la siguiente forma: «¿Cuáles son los factores que explican la evolución social? Son cuatro: el invento, la acumulación, la difusión y el ajuste». Y en una nota al pie añade: «De esos cuatro factores, el más importante es el invento…»[135(ref)]. La lacónica réplica marxista a esta afirmación es: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases»[136(ref)]. Esto es, el nivel y el desarrollo de las fuerzas productivas son eficaces en la medida en que, junto con las relaciones de producción, proporcionan el escenario y los actores del drama de la vida social (en las sociedades de clases, el teatro de la lucha de clases). La distinción de Marx entre base y superestructura no entraña una base que avanza autónomamente y a la que se ajusta de forma tardía la superestructura, sino, por una parte, la contradicción estructural o falta de ajuste *dentro* de la base —entre las relaciones y las fuerzas de producción— y, por otra parte, las formas en las que el hombre se hace consciente de ello y lucha por resolverlo: «Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción, y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo»[137(ref)].

El específico desarrollo de las fuerzas de producción por las relaciones capitalistas de producción afecta, por ejemplo, a las relaciones de fuerza y poder, tanto ideológicas como materiales, entre la burguesía y el proletariado. Contra una clase capitalista que aumenta en riqueza y disminuye en número, se afirma la clase obrera explotada, «una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción»[138(ref)].

La importancia que Marx concedía a la tecnología y a las relaciones técnicas estaba relacionada, como él mismo señaló, con su «concepción del hombre»: «la tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones

intelectuales que surgen de ellas»[139(ref)].

El abismo que existe entre el marxismo y la concepción tecnomática de la evolución, de Ogbum, que también expresa «la conducta activa del hombre hacia la naturaleza» es una advertencia acerca de las limitaciones y azares que resultan de analizar la teoría social en términos tan generales.

3. *La transformación de un concepto*

Marx tomó la expresión «fuerzas de producción» de la economía política clásica. Marx pudo haber utilizado no sólo la expresión, sino también el concepto en una teoría histórica de la sociedad que habría sido entonces una teoría de la relación entre la productividad y los ajustes sociales o, más directamente, entre la productividad y la explotación. Marx llamó de hecho la atención sobre esta relación en un comentario crítico sobre Ricardo: «Ricardo nunca se interesa por el origen del plusvalor […] Cuando se refiere a la productividad del trabajo, no busca en ella la causa de que exista el plusvalor, sino únicamente la causa que determina la magnitud de éste. Por el contrario, su escuela ha proclamado claramente que la causa de que surja la ganancia […] es la fuerza productiva del trabajo» (es decir, que la productividad y la fuerza productiva del trabajo son aquí sinónimos)[140(ref)]. Esta concepción, integrada en una «perspectiva del conflicto» utilitaria, podría muy bien haber producido conclusiones similares a las del sociólogo americano Gerhard Lenski: «Con el avance tecnológico, una proporción creciente de los bienes y servicios disponibles en la sociedad se distribuirán sobre la base del poder»[141(ref)]. El abismo que existe entre tales ideas y el materialismo histórico aparecerá todavía con mayor claridad cuando examinemos él concepto de relaciones de producción, pero en este apartado sólo nos interesa la especificidad del concepto marxiano de fuerzas de producción.

En la teoría de Marx, el concepto de «fuerzas de producción» se transformó en un concepto nuevo. No se trata sólo de que su papel en la teoría marxista sea completamente distinto y mucho más importante (en relación con otros conceptos) que en la economía clásica, sino de que además se le asigna un referente completamente nuevo. El concepto marxista se refiere a la conexión entre diferentes tipos de organización técnica del trabajo y diferentes tipos de sistemas económicos y sociales. Esta conexión falta en las teorías de Smith y Ricardo. Marx no critica por este motivo y de forma muy explícita, a los

economistas clásicos, pero la cita siguiente, muy temprana (pertenece a *La ideología alemana)* muestra su punto de partida: «Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Este es un hecho generalmente reconocido. Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo […] Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo»[142(ref)].

Sin duda alguna, el concepto de fuerzas de producción tiene algo que ver con la productividad, pero no se refiere, como en Smith y Ricardo, simple y ni siquiera principalmente a la productividad o a la capacidad productiva como tal. Su principal referencia son las *diferentes vías en que se asegura la productividad.* La capacidad productiva ya no es un mero fenómeno cuantitativo; la preocupación dominante ya no es la mejora cuantitativa, sino las formas técnicas cualitativamente diferentes del trabajo. Este cambio de enfoque se expresa en la siguiente formulación, tomada de un resumen muy importante del núcleo del materialismo histórico dado en *El capital*, donde se dice que las relaciones de producción corresponden a «determinada fase de desarrollo del modo de trabajo (*die Art und Weise der Arbeit*) y, por ende, a su fuerza productiva social»[143(ref)]. Marx concibe los medios de trabajo según la misma perspectiva: «Lo que diferencia unas épocas de otras no es *lo que* se hace, sino *cómo*, con qué medios de trabajo se hace»[144(ref)].

Marx formula, mediante diversas expresiones, la concepción de que el tipo de organización del trabajo por el que se manifiesta una productividad determinada afecta a la organización económica y social. En ocasiones habla de «modo de producción», otras veces de «proceso real de apropiación», y otras (a menudo en *El capital*, por ejemplo) del «proceso de trabajo». La palabra *Produktivkraft* se utiliza tanto en singular como en plural, en el primer caso para significar la simple productividad, y en el segundo muchas veces los factores de

producción o la pericia en el trabajo[145(ref)]. Por debajo de todos estos desconcertantes cambios de léxico se mantiene, sin embargo, una permanente estructura conceptual, que designa una organización técnica y un proceso de trabajo, distintos de las formas económicas de producción (designadas habitualmente en términos de diferentes relaciones de producción), pero relacionados con ellas por el hecho de que les proporcionan sus condiciones de existencia y les imponen un ritmo particular de desarrollo. Cuando en las formulaciones marxianas se dice que las relaciones de producción corresponden o están en contradicción con las fuerzas productivas, estas últimas se refieren a esta organización técnica y al proceso de trabajo. Y en este único sentido debe utilizarse el término en toda sistematización de los conceptos marxistas.

«Fuerzas de producción» es, en este sentido, un concepto indivisible. No tiene ningún sentido tratar de enumerar las fuerzas de producción o discutir si esto o aquello es una «fuerza de producción». En lugar de eso, Marx habla de su «desarrollo» y del nivel de su desarrollo. Las fuerzas de producción tienen un referente cuantitativo, la productividad, que explica la nota evolucionista de la expresión «nivel de desarrollo». Sin embargo, en la teoría de Marx, el nivel de productividad —en cuanto algo distinto de la forma en que se asegura y del ritmo de su cambio— tiene un interés secundario. En dos momentos críticos de la historia, sin embargo, ese interés es central: un determinado nivel mínimo de productividad es necesario para posibilitar la diferenciación entre productores y no productores que se apropian parte de los frutos del trabajo de los productores; y un determinado aumento de la productividad es necesario para hacer posible una sociedad comunista, regida por el principio: «de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades». En otras palabras, la aparición y la abolición final de la explotación y de las clases presuponen un determinado nivel cuantitativo de productividad, pero el interés del materialismo histórico y de la política marxista se centra en la larga historia que queda en medio.

La relación entre las fuerzas y las relaciones de producción se centra, pues, en el problema de su compatibilidad estructural. Por ejemplo, la forma en que las fuerzas de producción entran en contradicción con las relaciones capitalistas de producción y ofrecen la base para unas nuevas relaciones se encuentra resumida en *El capital* de la manera siguiente: «Paralelamente a esta centralización, o a la expropiación de muchos capitalistas por pocos, se desarrollan en escala cada vez más amplia la forma cooperativa del proceso laboral, la aplicación técnica

consciente de la ciencia, la explotación planificada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo que sólo son utilizables colectivamente, la economización de todos los medios de producción gracias a su uso como medios de producción del trabajo social, combinado, el entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado mundial […] La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el que son incompatibles con su corteza capitalista»[146(ref)].

4. *Las relaciones de producción*

El concepto más importante del materialismo histórico es el de «relaciones de producción». Cuando un marxista investiga el carácter de una sociedad concreta (Inglaterra o Suecia en 1976, por ejemplo) lo que le interesa sobre todo son las relaciones de producción dominantes. Las clases sociales se derivan de las relaciones de producción, en cuanto que son las «portadoras» de éstas. El concepto de «relaciones de producción» es muy complejo, y su interpretación continúa suscitando controversias. A diferencia del concepto de fuerzas de producción, Marx no lo tomó de la economía política clásica. No aparece ni en *La riqueza de las naciones*, de Smith, ni en los *Principios*, de Ricardo (o, por lo menos, no ha sido posible encontrarlo, utilizando la edición de las *Marx Engel Werke*, en ninguna de las muchas citas y comentarios de Marx sobre otros economistas, incluyendo a los posricardianos radicales).

Al conceptualizar los fenómenos económicos como *relaciones* de producción, Marx pretende, sobre todo, subrayar que esos fenómenos designan relaciones sociales entre hombres. Los fenómenos económicos no son propiedades de la naturaleza. La economía política no debe interesarse sobre todo por las cosas, por los factores naturales y por los productos naturales de la producción. Asimismo, la economía política debe evitar el complementario error idealista de tratar los fenómenos económicos como expresión de ideas o principios eternos. El concepto de relaciones de producción se formula en oposición a estos dos errores, el primero de ellos representado, según opinión de Marx, por la economía política clásica, y el segundo por la *Philosophie de la misère*, de Proudhon.

En un sentido muy amplio, esta concepción relacional de la economía y de la

ciencia económica constituye una continuidad fundamental en la obra de Marx. La razón es que para Marx lo social siempre es histórico y, en consecuencia, transitorio, mientras que las propiedades de la naturaleza y los principios de la metafísica son, por el contrario, ahistóricos. Ya en los *Manuscritos de París*, de 1844, Marx presenta una especie de crítica relacional de la economía política: «La economía política oculta la enajenación inherente al trabajo, prescindiendo de la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción»[147(ref)]. Con el lenguaje de la «ideología alemana», Marx apunta aquí también el alcance históricamente limitado de la economía política: «La economía política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción», pero en realidad «la economía política no ha hecho más que expresar las leyes del trabajo enajenado»[148(ref)].

La primera obra en la que Marx emplea expresamente el concepto de relaciones de producción es *Miseria de la filosofía* (1847)[149], donde se utiliza sobre todo con un acento histórico. «Los economistas expresan las relaciones burguesas de producción, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como si fueran categorías fijas, inmutables, eternas […] Los economistas nos explican cómo se produce dentro de esas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se originan tales relaciones, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer. El señor Proudhon [toma] esas relaciones como principios, categorías, pensamientos abstractos […]. Pero desde el momento en que no se persigue el movimiento histórico de las relaciones de producción, cuyas categorías no constituyen más que su expresión teórica; desde el momento en que no se quiere ya ver en estas categorías más que ideas, pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, se obliga uno a designar al movimiento de la razón pura como el origen de tales pensamientos»[150(ref)]. Al comparar esta cita con las palabras de los *Manuscritos* de 1844, el lector observará que el concepto de relaciones de producción ha sucedido, en la crítica de los economistas, al de trabajo alienado. A partir de *Trabajo asalariado y capital* (escrito en 1848 y publicado por vez primera en 1849) el concepto de relaciones de producción se dirige con toda claridad contra los análisis de los fenómenos económicos en términos de cualidades no históricas en vez de relaciones históricas. En un párrafo famoso de la obra antes mencionada, que el propio autor cita en *El capital*, Marx dice: «Un negro es un negro. Sólo bajo determinadas circunstancias se convierte en esclavo. Una máquina de hilar

algodón es una máquina de hilar algodón. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en capital […] El capital es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción»[151(ref)].

El capital, para Marx, no es una cosa; no es lo mismo que los medios de producción. El capital es una relación social definida y es preciso distinguir entre las condiciones materiales (*stoffliche*) de producción y su determinación histórico-social. Confundirlas es reificar las relaciones sociales. En este específico contexto es donde se sitúa la argumentación de Marx sobre la reificación y el fetichismo de la mercancía[152(ref)]. Esta argumentación no es parte de una crítica cultural de la «petrificación mecanizada» o de la «jaula de hierro» que preocupaba a Max Weber. La crítica social del Marx maduro, mucho más material y tangible, está dirigida contra la explotación de los obreros, contra su uso como un medio para la acumulación de capital, con todo lo que esto supone: condiciones de trabajo peligrosas y degradantes, viviendas miserables, riesgo continuo de paro, salarios subordinados a las necesidades de acumulación de capital, etcétera. Estos rasgos de la existencia proletaria se ilustran ampliamente y de forma empírica y concreta en el libro I de *El capital*.

El fetichismo de la mercancía consiste en la percepción del intercambio en el mercado simplemente como un intercambio de cosas con determinados valores, y no como una manifestación de determinadas relaciones. Reificar las relaciones sociales es, por ejemplo, tratar al capital como un factor natural de producción con su factor natural de renta, el beneficio, y no como una relación de producción específica, una específica forma de explotación del trabajo. Estas concepciones forman parte de la ideología dominante en la sociedad burguesa, una ideología que aprisiona en mayor o menor medida a los economistas burgueses, y de la que la ciencia debe liberarse. El legítimo contexto marxista de los conceptos de reificación y de fetichismo de la mercancía no es, por tanto, la *Kulturkritik*, sino la ruptura de la ciencia con la ideología.

Las relaciones sociales que Marx señala no son relaciones sociales genéricas, sino relaciones de un tipo concreto: relaciones de producción. Marx necesitó algún tiempo para definir claramente estas relaciones. En *La ideología alemana*, por ejemplo, que es el primer esbozo de materialismo histórico elaborado por Marx y Engels, el concepto emparejado con el de fuerzas de producción es el de *Verkehr* o *Verkehrsform*, término mucho más amplio que significa aproximadamente comunicación, comercio o intercambio[153(ref)]. En este caso,

el concepto parece referirse a las relaciones sociales en general, e incluso a veces se convierte en «relaciones sociales»[154(ref)]. La única referencia a la producción es, al parecer, el concepto de fuerzas de producción, como se hace evidente cuando los autores hablan de «tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia»[155(ref)]. Es lógico, por consiguiente, que las máquinas y el dinero se consideren aquí como fuerzas de producción[156].

Hemos señalado antes que *La ideología alemana* supone un corte importante con las anteriores ideas de Marx y Engels; pero esta obra es sólo un comienzo. Contrariamente a una creencia muy extendida, la primera parte de *La ideología alemana* no puede considerarse como un resumen del materialismo histórico. El concepto de relaciones de producción no está presente en la idea de *Verkehr*, sino que está ausente. El concepto de *Verkehr* es, en realidad, un concepto premarxista. Un enfoque que elige el aspecto *comercial* del capitalismo con preferencia al trabajo y la producción y lo generaliza bajo la forma del concepto central de *Verkehr*[157] no es, evidentemente, el enfoque del Marx maduro. En realidad, este concepto es menos una anticipación del materialismo histórico que un eco de Hegel y Adam Smith. Lo que Marx y Engels tenían en mente cuando hablaban de la *Verkehrsform* dominante era la sociedad civil de Hegel[158(ref)]. La subsunción de las relaciones sociales en el concepto de *Verkehr* recuerda también a Adam Smith, que escribió: «Todo hombre vive, pues, del intercambio, o se convierte en cierto sentido en un comerciante, y la sociedad crece hasta llegar a ser lo que se llama con toda propiedad una sociedad comercial»[159(ref)]. La constante preocupación por la división del trabajo que muestra *La ideología alemana* constituye otra probable indicación del influjo de Smith.

Ahora bien, si todo esto es así, la contradicción determinante entre fuerzas productivas y *Verkehr* debe tener un sentido diferente de la que existe entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Y en realidad, así es. En *La ideología alemana* no existe contradicción entre el carácter social de las fuerzas de producción y el *Verkehr* privado, sino que, por el contrario, se subraya el desarrollo de un *Verkehr* «universal», manifiesto sobre todo en el mercado mundial. La contradicción consiste en que el *Verkehr* universal hace intolerable (*unerträglich)* para las masas la opresión del *Verkehr* dominante[160]. Dentro de una *Verkehrsform* dada, el desarrollo de las fuerzas productivas entraña riqueza, civilización e interacción humana universal, por una parte, y carencia de propiedad y miseria, por la otra. La universalidad de la forma capitalista de

Verkehr la hace universalmente intolerable, y de ahí se sigue la negación revolucionaria de la negación. Las fuerzas de producción y la *Verkehrsform* no constituyen una contradicción estructural que desemboque en crisis del sistema económico.

Sin embargo, no es del todo correcto decir que la idea de relaciones de producción está ausente de *La ideología alemana.* Su esbozo puede percibirse (al lado del principal argumento acerca de las fuerzas productivas y las formas de *Verkehr)* en el análisis de las formas de propiedad que, junto con los «instrumentos de producción», constituyen una pareja conceptual destinada a desempeñar el papel para el que más adelante se elaborarían las de fuerzas y relaciones de producción. El siguiente párrafo lo deja perfectamente claro: «Hemos partido, hasta ahora, de los instrumentos de producción, ya aquí se nos ha revelado la necesidad de la propiedad privada para ciertas fases industriales. En la *industrie extractive*, la propiedad privada coincide todavía con el trabajo; en la pequeña industria y en toda la agricultura anterior, la propiedad es consecuencia necesaria de los instrumentos de producción existentes; en la gran industria, la contradicción entre el instrumento de producción y la propiedad privada es, antes que nada, un producto de la industria, y hace falta que, para poder engendrarlo, la gran industria se halle ya bastante desarrollada. Con ella surge también, por tanto, la posibilidad de la abolición de la propiedad privada»[161(ref)]. En este párrafo, el concepto de *Verkehr* está conectado con el posterior concepto de relaciones de producción, y no con el de fuerzas productivas. Marx y Engels estudian aquí brevemente la relación entre apropiación y propiedad, por una parte, y por otra los instrumentos y las fuerzas de producción que existen en un tipo particular de *Verkehr*, restringido o universal, sólo entre los individuos[162(ref)].

La importancia central de la propiedad ya se había admitido desde hacia tiempo. Para el movimiento socialista, al que Marx y Engels pertenecían, la propiedad era un objetivo básico y natural. En 1840, Proudhon la había denunciado, respondiendo a la pregunta: *¿Qué es la propiedad?*, con la famosa respuesta: la propiedad es un robo. Dejaremos para más adelante la consideración de la relación que existe entre las relaciones de producción y la propiedad en un sentido jurídico y normativo. En este contexto nos limitaremos a observar que para Marx la propiedad no es un simple concepto, sino que la refiere, desde muy pronto, a un *conjunto* de relaciones sociales. Marx subraya

este punto en su crítica de Proudhon, esbozada por vez primera en una carta a Annenkov: «En el mundo real, por el contrario, la división del trabajo y todas las demás categorías del señor Proudhon son relaciones sociales, cuyo conjunto forma lo que actualmente se llama propiedad; fuera de esas relaciones, la propiedad burguesa no es sino una ilusión metafísica o jurídica»[163(ref)]. En la crítica de Proudhon publicada con el título de *Miseria de la filosofía*, esta tesis se reproduce casi literalmente: «En cada época histórica, la propiedad se ha desarrollado de modo diferente y entre una serie de relaciones sociales distintas. Por tanto, definir la propiedad burguesa no consiste en otra cosa que exponer todas las relaciones sociales de la producción burguesa. Pretender dar una definición de la propiedad como una relación independiente, una categoría aparte, una idea abstracta y eterna, no puede ser más que una ilusión de la metafísica o de la jurisprudencia»[164]. El cambio significativo es el de «relaciones sociales» por «relaciones sociales de la producción». Creo que aquí se puede situar la aparición del concepto de relaciones de producción. El concepto aparece en *Miseria de la filosofía* en estrecha relación con el concepto de propiedad, para designar una totalidad específica de relaciones económicas. Hablando estrictamente, es un concepto más amplio que el de propiedad, pero también más limitado que el extenso concepto de *Verkehr.*

La aparición formal de un concepto no es lo mismo, por supuesto, que su desarrollo científico. En todas estas obras de la década de 1840 falta todavía algo fundamental. El concepto de plusvalor, por ejemplo, sólo aparece por vez primera en los *Grundrisse*[165(ref)]. ¿Y qué sería un concepto marxista de las relaciones capitalistas de producción sin el concepto de plusvalor? A su vez, el concepto de plusvalor está directamente relacionado con el desarrollo del concepto general de relaciones de producción, que, en varios aspectos importantes, no queda cubierto por las enumeraciones de las características socioeconómicas que aparecen en las obras de 1840.

El fenómeno del plustrabajo y del plusproducto —un excedente sobre el trabajo necesario para conservar vivos a los productores directos, y producido por la población trabajadora para mantener a las clases improductivas— no fue descubierto por Marx. El propio Marx demuestra con todo detalle en *Theorien über den Mehrwert* que esto era algo conocido no sólo por los economistas críticos de izquierda de la década de 1820, sino también por los fisiócratas y los economistas liberales clásicos. Sin embargo, no había sido clarificado

teóricamente; no se había producido ningún concepto científico de plustrabajo ni de plusvalor. Unas pocas y significativas observaciones de Marx y Engels ilustran el tema: «Todo lo importante que era reducir el valor a trabajo, lo era presentar como plustrabajo el plusvalor materializado en plusproducto. Esta idea aparece ya en Adam Smith y constituye uno de los elementos fundamentales de la teoría de Ricardo, aunque ninguno de los dos la formule y establezca bajo una forma absoluta»[166(ref)]. Esta omisión pone de manifiesto una gran limitación de Smith: «no establece la distinción entre el plusvalor en cuanto categoría específica y las formas especiales que reviste en la ganancia y en la renta del suelo. Y esto le conduce, y conduce sobre todo a Ricardo, a toda una serie de errores y lagunas»[167].

Estos comentarios son fundamentales para nuestro análisis de las relaciones de producción, ya que el concepto de plustrabajo en su «forma absoluta», distinta de sus diferentes y concretas formas históricas, forma parte del concepto de relaciones de producción. En el capítulo de los *Grundrisse* dedicado al capital, el análisis del capital se relaciona directa y explícitamente con el concepto de plustrabajo. Este modo de *Darstellung* (presentación) se diferencia claramente de la exposición de *Trabajo asalariado y capital*, donde está ausente el concepto de plustrabajo y donde se presenta el análisis en términos de trabajo acumulado frente a trabajo vivo[168]. Aparece de nuevo en la sección segunda del libro I de *El capital*, en la que el análisis de la transformación de dinero en capital se basa sistemáticamente en la distinción entre trabajo necesario —es decir, necesario para el sustento y la reproducción del obrero— que es el valor de su fuerza de trabajo y por el que recibe un salario, y plustrabajo. El plustrabajo no pagado de los obreros da a los capitalistas sus beneficios. El valor del producto del plustrabajo es el plusvalor, que se manifiesta en el beneficio y en los pagos derivados del beneficio empresarial, tales como el interés y la renta del suelo. Marx trata después de las formas en que puede aumentarse el plusvalor: bien prolongando la jornada de trabajo (plusvalor absoluto) que, según señalaba Marx, fue lo habitual en la primera historia de la industrialización, o bien aumentando la productividad y la intensidad del trabajo (plusvalor relativo).

Marx no desarrolla el concepto general de plustrabajo y, con él, el concepto de relaciones de producción, de forma tan sistemática como los conceptos de valor y de plusvalor[169].

El concepto, sin embargo, está *presente* en las obras económicas del Marx maduro. En el capítulo sobre la jornada laboral del libro I de *El capital*, por ejemplo, hay un estudio general de los diferentes tipos históricos de plustrabajo, del que el capitalista es sólo uno: «El capital no ha inventado el plustrabajo. Dondequiera que una parte de la sociedad ejerce el monopolio de los medios de producción, el trabajador, libre o no, se ve obligado a añadir al tiempo de trabajo necesario para su propia subsistencia tiempo de trabajo excedentario y producir así los medios de subsistencia para el propietario de los medios de producción, ya sea ese propietario un aristócrata ateniense, el teócrata etrusco, un ciudadano romano, el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo valaco, el terrateniente moderno o el capitalista»[170(ref)].

En la investigación marxiana de la génesis de la renta capitalista del suelo, en el libro III de *El capital* se encuentra la formulación más sistemática de la esencia del materialismo histórico que podríamos resumir con esta cita: «La forma económica específica en la que se le extrae el plustrabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como ésta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella. Pero en esto se funda toda la configuración de la entidad comunitaria económica, emanada de las propias relaciones de producción, y por ende, al mismo tiempo, su figura política específica. En todos los casos es en la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos —relación ésta cuya forma eventual siempre corresponde naturalmente a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social— donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del estado existente en cada caso. Esto no impide que la misma base económica —la misma con arreglo a las condiciones principales—, en virtud de incontables diferentes circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas operantes desde el exterior, etc., pueda presentar infinitas variaciones y matices en sus manifestaciones, las que sólo resultan comprensibles mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas»[171]. Este no es uno de los párrafos más citados de Marx, y sin embargo posee una lucidez y alcance extraordinarios, ya que incluye la *diferencia específica* de los distintos tipos de sociedad: el modo en que se extrae

el plustrabajo, las relaciones de producción, las fuerzas de producción, la relación entre la base económica y la estructura política. Incluye también la distinción entre el análisis teórico y la descripción empírica. De las clases no se habla expresamente, pero es fácil percibirlas en los propietarios de las condiciones de producción y en los productores inmediatos. La base de sus antagonismos y luchas es claramente visible en la extracción y la apropiación del plustrabajo.

En el capítulo que acabamos de citar y en los *Grundrisse* se hace manifiesto que, si bien el análisis del capitalismo y del capitalista parte de los conceptos de mercancía y valor, la teoría social marxista parte de la distinción entre trabajo necesario y plustrabajo[172(ref)]. Un determinado desarrollo mínimo de las fuerzas productivas hace posible sostener no sólo la reproducción familiar, con los miembros de la familia temporalmente no productivos, sino también a un sector distinto y no productivo de la población: chamanes, jefes, guerreros, terratenientes, cortes y administraciones imperiales, capitalistas, etc., a lo largo de la historia. Estas categorías sociales se mantienen gracias al plustrabajo y al plusproducto de los productores inmediatos, campesinos y obreros de diversas especies que proporcionan una parte de sus cosechas o algunos días de trabajo al año o, como esclavos y proletarios libres, su trabajo[173].

5. *Los tres aspectos de las relaciones de producción*

Para una clarificación más exacta del concepto marxiano de relaciones de producción hay tres fuentes básicas: el análisis de los difirentes modos de producción en los *Grundrisse*[174(ref)]; el estudio de los diferentes tipos de renta en el libro III de *El capital*[175(ref)]; y todos los apartados de las principales obras de madurez en los que Marx analiza el capital como una relación de producción, la «relación de producción determinante» del modo de producción capitalista[176]. De una lectura detallada de la exposición marxiana de las diferentes relaciones de producción aparece con toda claridad que el concepto tiene tres aspectos básicos: la *distribución de los medios de producción* y de subsistencia; el *objetivo de la producción*; y, por último, las *relaciones sociales estructuradas* de producción, que abarcan a los productores inmediatos (o trabajadores), los no trabajadores (que se apropian del plustrabajo) y los medios

de producción.

El primer aspecto se refiere a la unión (*Vereinigung*) o separación de los productores inmediatos respecto a las materias primas (el objeto del trabajo), los instrumentos de producción y los medios de subsistencia (*Lebensmittel*)[177(ref)]. Cuando poseen la tierra, los productores están unidos con los tres o, al menos, con el primero y el tercero. El artesano ejemplifica para Marx la unión con los instrumentos de producción (herramientas) y la separación del resto. Los siervos y los esclavos —como la plebe romana del tiempo del pan y circo— tienen ciertos medios de subsistencia, pero están separados de los objetos e instrumentos de su trabajo. Los proletarios modernos están separados de los tres[178].

Marx emplea aquí las palabras «propiedad» y «propietario» (*Eigentümer*) y también la expresión «sich als Eigentümer verhalten». En esta referencia a los esclavos como «propietarios» de sus medios de subsistencia es evidente que propiedad no se emplea en su sentido ordinario, sino que designa más bien la posesión o no posesión de hecho.

Es preciso subrayar que Marx distingue con toda nitidez entre relaciones de producción (o «relaciones de propiedad») y propiedad jurídica. En la metáfora del prefacio de 1859, las relaciones y estatutos jurídicos pertenecen a la «superestructura». La distinción entre relaciones de producción y relaciones jurídicas de propiedad también se formula aquí: Marx habla de la contradicción entre las fuerzas de producción y «las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad»[179(ref)]. En el libro III de *El capital*, el análisis de la transformación de la agricultura feudal en capitalista diferencia expresamente los cambios en las relaciones de producción de los cambios en sus formas jurídicas subsidiarias[180(ref)]. En el *Anti-Dühring*, Engels señala la diferencia entre las relaciones socialistas de producción y la propiedad jurídica del Estado capitalista: «Pero ni la transformación en sociedades anónimas ni la transformación en propiedad del Estado suprimen la propiedad del capital sobre las fuerzas productivas»[181(ref)]. Contra la petición de una regulación normativa de las relaciones de producción, Marx exclama retóricamente en su *Crítica del programa de Gotha:* «¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas?»[182(ref)]. El primer aspecto del concepto de relaciones de

producción no designa sólo la unión o separación de los productores inmediatos respecto a los medios de producción, sino que además distingue entre diferentes modos de unión y separación. Una de esas distinciones es la existente entre modos de unión individuales y colectivos de los productores inmediatos con sus medios de producción. La producción mercantil simple y el socialismo son ejemplos actuales de uno y otro, respectivamente. Marx señaló que los modos de producción premodernos combinaban a menudo y de forma compleja la unión individual y colectiva[183(ref)]: parte de la tierra podía apropiarse en común y parte individualmente; los rebaños podían ser de propiedad individual, mientras que la tierra era de todos; la tierra podía ser utilizada por familias individuales, aunque quedara sujeta a asignación y a su ocasional redistribución comunal. Marx daba también por supuesta una importante distinción entre modos de separación individual y colectiva y entre apropiación individual y colectiva de los medios de producción por los no productores. La distribución de los medios de producción podía implicar, por tanto, complejas combinaciones de unión y separación. Los campesinos feudales, por ejemplo, tenían que cultivar normalmente sus propias tierras arrendadas y la reserva señorial o tierra personal del señor. Al mismo tiempo, el principio de *nulle terre sans seigneur* (ninguna tierra sin señor) significaba que, en la medida en que dominase el modo de producción feudal, los campesinos estaban en cierto sentido separados de todas las tierras, que se distribuían entre los miembros individuales de la clase aristocrática. Aquí, a pesar del carácter hereditario y condicional de la distribución individual bajo el sistema de vasallaje y feudo del feudalismo clásico, era fundamental el hecho de la separación individual de los campesinos de la tierra por los señores de la nobleza. En este sentido, como Marx percibió claramente y trató sin lograrlo de conceptualizar oponiéndolo al «modo de producción asiático»[184], el feudalismo se diferencia notablemente de los modos de producción en los que el modo de separación de los productores inmediatos era básicamente colectivo (en varios modos y en diferentes medidas)[185]. Si se quiere mantener el rigor del materialismo histórico, es muy importante que estas diferencias se formulen en términos de distribución factual y no de codificaciones legales. Aunque éstas afectan, sin duda, al funcionamiento de las relaciones de producción, una breve reflexión sobre las situaciones en las que la ley se convierte en «letra muerta» debe dar alguna idea acerca de la importancia relativa de ambas en la vida de la sociedad[186].

Así, como su propia definición indica, el aspecto más significativo de las relaciones «capitalistas» de producción no es la propiedad privada (ni siquiera en un sentido no jurídico), sino el dominio del capital, la «relación de producción determinante» del modo de producción capitalista[187]. En su desarrollo del concepto de capital y del carácter diferenciado de las relaciones de producción capitalistas, Marx se concentra principalmente en el segundo aspecto de las relaciones de producción: el *objetivo de la producción*. ¿Qué es, por tanto, el capital? «Como es sabido, los medios de producción y de subsistencia, en cuanto propiedad del productor directo, no son capital. Sólo se convierten en capital cuando están sometidos a condiciones bajo las cuales sirven, a la vez, como medios de explotación y de sojuzgamiento del obrero»[188(ref)]. «[…] el capital no es una cosa, sino determinada relación social de producción perteneciente a determinada formación histórico-social y que se representa en una cosa y le confiere a ésta un carácter específicamente social»[189(ref)]. El capital tampoco es lo mismo que el dinero, como demuestra Marx en el capítulo 4 de *El capital*. Es dinero, o, más generalmente, cierta suma de valores de cambio, que funciona en un proceso específico y que se utiliza para un objetivo específico. «La forma directa de la circulación mercantil es M — D — M, conversión de mercancía en dinero y reconversión de éste en aquélla, vender para comprar. Paralelamente a esta forma, nos encontramos, empero, con una segunda, específicamente distinta de ella: la forma D — M — D, conversión de dinero en mercancía y reconversión de mercancía en dinero, comprar para vender. El dinero que en su movimiento se ajusta a ese último tipo de circulación se transforma en capital, deviene capital, y es ya, conforme a su determinación, capital»[190(ref)]. «La forma plena de este proceso es, por ende, D — M — D’ donde D’= D + △D, esto es, igual a la suma de dinero adelantada inicialmente más un incremento. A dicho incremento, o al excedente por encima del valor originario, lo denomino yo *plusvalor*. El valor adelantado originariamente no sólo, pues, se conserva en la circulación, sino que en ella modifica su magnitud de valor, adiciona un plusvalor o se valoriza. Y este movimiento lo transforma en capital»[191(ref)].

El capital es una cantidad de valores de cambio que se inyecta en el proceso económico con la finalidad de su propia *Verwertung* (literalmente, «valorización») y aumento, esto es, con objeto de conseguir un plusvalor. Marx continúa su exposición mostrando que una economía dirigida a la producción de plusvalor tiene que basarse en la explotación del trabajo, ya que el excedente

obtenido por algunos al comprar barato y vender más caro se anularía por las pérdidas de los demás. Por tanto, el objetivo de la producción capitalista implica también una específica distribución de los medios de producción[192], y unas relaciones específicas entre los productores inmediatos y quienes se apropian de su plusproducto y plusvalor. En cuanto mecanismo social, la producción para la acumulación de plusvalor exige la distribución de los medios de producción entre los individuos (aunque esos «individuos» puedan ser colectivos de diverso tamaño) y la disponibilidad de la fuerza de trabajo como mercancía. La persecución de este objetivo presupone una mayor competencia entre las diferentes unidades productivas. Sólo cabe hablar de capitalismo de Estado, por tanto, para referirse a las empresas capitalistas controladas por el Estado, empresas estatales que orientadas hacia el beneficio y que compiten con otras empresas privadas capitalistas, o a una economía estatal que funciona como una gran empresa que compite con otras grandes empresas en el mercado mundial[193].

De esta forma se conectan entre sí los diferentes aspectos de las relaciones de producción, pero lo que importa en este contexto es que el concepto marxista de relaciones de producción incluye, como un aspecto específico, el objetivo de la producción. El proceso de producción es capitalista por la «unidad del proceso laboral y del proceso de formación de valor»[194(ref)]. Aparte de las relaciones mercantiles y de sus efectos sobre la distribución de los medios de producción y la relación entre los agentes de producción, «el segundo rasgo que caracteriza especialmente al modo capitalista de producción es la producción de plusvalor como objetivo directo y motivo determinante de la producción»[195(ref)].

Entre los diferentes objetivos de la producción, Marx —preocupado sobre todo por la especificidad del capitalismo— distingue especialmente entre la producción para el uso (para el consumo directo), la producción de mercancías para la venta en un mercado (el proceso M — D — M indicado antes), y la producción para la acumulación de capital (que supone la producción de mercancías). Dentro del primer caso, Marx efectúa también la distinción muy importante entre producción dirigida por «relaciones de dominación y servidumbre», esto es, producción emprendida principalmente para el consumo de los señores, y producción para la reproducción de la *Gemeinwesen* (comunidad primitiva)[196].

El objetivo de la producción es un mecanismo social, cuya existencia tiene

que demostrarse por medio del análisis. Según Marx, el objetivo del capitalista es «efecto del mecanismo social, en el que dicho capitalista no es más que una rueda del engranaje»[197(ref)]. Ese objetivo no se deriva del egoísmo personal (o de cualquier otro impulso humano básico), ni de una comunidad normativa, sino que forma parte de la totalidad ya dada de relaciones de producción en las que entran los hombres, y sus cambios están relacionados con los cambios que ocurran en las fuerzas de producción, lo que es igualmente válido, tanto en los casos de disolución de las comunidades primitivas como en la época de la revolución socialista contra el capitalismo[198(ref)]. Los hombres que viven esas relaciones de producción, que constituyen sus «personificaciones», como llama Marx al capitalista en relación con el capital, expresan el objetivo de la producción en motivos subjetivos. Marx se refiere de paso a «la pasión por acumular» del capitalista y a su conflicto con el «deseo de placer» en el posterior desarrollo del capitalismo, y del capitalista individual *parvenu*[199(ref)], pero esto es algo marginal en su análisis del sistema capitalista. Por otra parte, si el objetivo de la producción es un mecanismo social, se sigue también —contrariamente a una creencia de la economía liberal más elaborada— que la apropiación por el capitalista de una parte del producto total no es una *deducción* hecha posible por su monopolio de los medios de producción. Antes bien, en las relaciones sociales de producción características del capitalismo, los obreros están obligados a producir plusvalor. La explotación no es un beneficio de monopolio sino un proceso social de producción.[200]

En el resumen de las proposiciones básicas del materialismo histórico que se ofrece en el libro III de *El capital* se nos dice que «en todos los casos es en la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos […] donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social»[201(ref)]. Esta relación supone algo más que la distribución de los medios de producción (y subsistencia) y el objetivo de la producción. Marx habla también de la *mutua relación social de los agentes de la producción en el proceso económico.* Marx distingue, por ejemplo, la comunidad primitiva preindividuada o *Gemeinwesen*, que puede adoptar un carácter despótico si está dominada por un régimen despótico superior (por ejemplo, «el despotismo oriental»)[202(ref)], las relaciones personales de dominación y subordinación, las relaciones de intercambio[203], las relaciones de intercambio con una dirección específicamente capitalista del proceso de trabajo

y, en el socialismo, la comunidad diferenciada de individuos.[204(ref)]

En el libro I de *El capital* Marx nos ofrece un rápido panorama de las relaciones sociales más importantes contenidas dentro de las relaciones de producción. «La cooperación en el proceso de trabajo, tal como la encontramos, de manera predominante, en los comienzos de la civilización humana, entre los pueblos de cazadores o por ejemplo en la agricultura de entidades comunitarias indias, se funda por una parte en que las condiciones de producción son de propiedad común; por otra en que el individuo, singularmente considerado, está tan lejos de haber cortado el cordón umbilical que lo liga a la tribu o a la entidad comunitaria como la abeja individual de haberse independizado de la colonia que integra. Ambas cosas distinguen a esa cooperación de la capitalista. El empleo esporádico de la cooperación en gran escala en el mundo antiguo, la Edad Media, y las colonias modernas, se funda en relaciones directas de dominación y servidumbre, y en la mayor parte de los casos en la esclavitud. Por el contrario, la forma capitalista presupone desde un principio al asalariado libre, que vende su fuerza de trabajo al capital»[205(ref)].

La emancipación del trabajo de la servidumbre y de otras formas semejantes de dependencia personal es una de las precondiciones del capitalismo, pero las relaciones de producción capitalista no son meras relaciones de cambio entre compradores capitalistas y vendedores proletarios de fuerza de trabajo. Entraña también la dirección capitalista del trabajo, esto es, una forma específica de control del proceso de trabajo: «La autoridad que asume el capitalista como personificación del capital en el proceso directo de producción, la función social que reviste como director y dominador de la producción, es esencialmente diferente de la autoridad que se funda en la producción con esclavos, siervos, etc. Mientras que, sobre la base de la producción capitalista, a la masa de los productores directos se les contrapone el carácter social de su producción bajo la forma de una autoridad rigurosamente reguladora y de un mecanismo social del proceso laboral articulado como jerarquía completa —autoridad que, sin embargo, sólo recae en sus portadores en cuanto personificación de las condiciones de trabajo frente al trabajo, y no, como en anteriores formas de producción, en cuanto dominadores políticos o teocráticos—, entre los portadores de esa autoridad, los capitalistas mismos, que sólo se enfrentan en cuanto poseedores de mercancías, reina la más completa anarquía, dentro de la cual la conexión social de la producción sólo se impone como irresistible ley

natural a la arbitrariedad individual»[206(ref)]. Esencialmente, pues, el concepto de relaciones de producción designa el modo en que están relacionados el trabajo necesario y el plustrabajo de los hombres (allí donde este último existe). Esta relación se encuentra determinada por la distribución de los medios de producción, por el objetivo de la producción, que se refiere directamente al objetivo del plustrabajo, pero que también tiene que ver con la utilización y la división de la capacidad trabajadora de los hombres en trabajo necesario y plustrabajo (el volumen y la tasa de explotación), y, en tercer lugar, por las relaciones sociales de producción entre los productores inmediatos y aquellos que se apropian su plustrabajo.

IV. CIENCIA Y DIALÉCTICA

Hasta ahora sólo hemos presentado los conceptos más fundamentales del nuevo patrón de determinación social; pero ¿cómo funciona ese patrón en cuanto teoría explicativa? Esta pregunta plantea el complicadísimo problema de la dialéctica. Las cuestiones de filosofía quedan básicamente fuera del alcance de este estudio. Sin embargo, es oportuno investigar el papel que el método dialéctico y la interpretación del carácter dialéctico de la realidad han desempeñado en la constitución del materialismo histórico. ¿Cuál es la relación entre la dialéctica y la fundación de esta nueva ciencia? Dado su carácter central en la tradición marxista, desde Marx y Engels en adelante, la cuestión no puede eludirse, por más que aquí no se pretenda entrar en un estudio de la filosofía dialéctica y no dialéctica.

La cuestión de la dialéctica se ha tratado de muchas y conflictivas maneras que podrían reducirse a dos clases principales, cada una de ellas con un gran número de diferentes subgrupos e individuos. De acuerdo con una de ellas, la ciencia y la dialéctica, de una u otra forma, se oponen, mientras que, para la otra, el materialismo histórico como ciencia es precisamente un ejemplo o una aplicación de la dialéctica. En la primera clase de respuestas hay lógicamente tres posiciones principales. Una de ellas, representada sobre todo por la socialdemocracia revisionista, rechaza la dialéctica por ser un obstáculo metafísico para una ciencia de la sociedad y la historia[207(ref)]. En el polo opuesto, la ciencia se suprime y se mantiene la dialéctica. La llamada Escuda de

Francfort ha sido un destacado exponente de esta posición anticientífica, especialmente en obras como *La dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno, y más recientemente, *El hombre unidimensional*, de Marcuse[208(ref)]. Dentro de la primera clase, también es posible defender que la ciencia y la dialéctica tienen idéntico valor. La idea de que la teoría marxista de la sociedad comprende dos discursos diferentes, pero de igual importancia, uno científico y otro dialéctico, ha encontrado quizá en el filósofo marxista italiano, Lucio Colletti, su defensor más sólido[209(ref)]. Por otra parte, en la tradición marxista-leninista, de Lenin a Mao Tse-tung, en la actual filosofía soviética y del Este de Europa y en el comunismo occidental, la ciencia se considera como dialéctica aplicada[210]. Un subplanteamiento de esta segunda clase, común en la filosofía *gauchiste* y *gauchisant* de Europa continental, es la posición de que la dialéctica sólo existe en las ciencias humanistas, históricas, en cuanto opuestas a los estudios naturalistas de la sociedad y de la naturaleza. Lukács tomó esta posición en *Historia y consciencia de clase*[211(ref)], y en fecha más reciente ha sido adoptada, entre otros, por Sartre[212(ref)].

No puede haber duda de que, por lo que se refiere al discurso explícito de Marx y Engels, el segundo tipo, en su variante marxista-leninista, es la única interpretación correcta de los fundadores. Marx dejó claro, en su epílogo a la segunda edición de *El capital*, que consideraba su análisis científico del capitalismo como un ejemplo de método dialéctico. También es evidente que nunca lo consideró como algo opuesto al análisis científico-natural. Marx citó con aprobación la siguiente frase como una «certera» exposición de su propio método dialéctico: «Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intenciones»[213]. Ciertamente, esto está muy lejos de, por ejemplo, la antropología dialéctica *verstehende* del proyecto humano de Sartre.

¿Qué se pretende al decir que el materialismo histórico en cuanto ciencia es la dialéctica en acción? La dialéctica de Hegel fue una de las coordenadas teóricas en el desarrollo del materialismo histórico. Merece la pena destacar, sin embargo, que la importancia de Hegel a este respecto no es que ofreciera el punto del que partió el nuevo análisis materialista de la historia y del que después se distanció cada vez más. La dialéctica de Hegel no es tan importante

en las primeras anticipaciones de la nueva teoría social en *La ideología alemana* como en el detallado desarrollo que hace Marx, a partir de finales de la década de 1850, de su nuevo método de explicación y análisis científicos. En enero de 1858, Marx escribió a Engels: «En el *método* del tratamiento el hecho de que, por mero accidente, volviese a ojear la *Lógica* de Hegel, me ha sido de gran utilidad»[214(ref)]. La dialéctica de Marx, sin embargo, es naturalista y se emplea en el estudio de las leyes del movimiento histórico, mientras que para Hegel, «el reino de las leyes contiene sólo el contenido simple, carente de variaciones, pero vario, del mundo existente», cuyo movimiento y cambio sólo podría comprenderse por medio del pensamiento dialéctico no sujeto a las leyes[215(ref)].

El autor de *El capital* consideraba, ciertamente, «la contradicción hegeliana [como] fuente de toda dialéctica»[216(ref)]. La constitución de una ciencia dialéctica habría de ser, sin embargo, algo muy diferente a la mera aplicación de las famosas proposiciones de Hegel: «Todas las cosas son contradictorias en sí mismas»; «la contradicción es […] la raíz de todo movimiento y de toda vida; sólo en la medida en que una contradicción es intrínseca a una cosa, ésta se mueve, tiene impulso y actividad»[217(ref)]. En sí misma, la tesis de la universalidad de la contradicción y él movimiento es una mera *Weltanschauung* apriorista y externa a la investigación científica a la que, en el peor de los casos, se asigna el simple papel de proporcionar ilustraciones arbitrarias al filósofo dialéctico, mientras que, en él mejor, la dialéctica puede funcionar como un provechoso instrumento heurístico: en la investigación científica hay que salir a la búsqueda de las contradicciones y el cambio. En este último sentido, la dialéctica puede servir también como una guía útil y práctica para la vida diaria, pero todavía queda por demostrar la función de la dialéctica en la constitución del materialismo histórico como ciencia, en su sistema de conceptos y proposiciones. Para hacer esto, es necesario explicar de qué forma puede decirse que el patrón de determinación social descubierto y producido por el materialismo histórico tiene un carácter dialéctico y —si la dialéctica no ha de reducirse a una vacía generalización— de qué forma el materialismo histórico difiere de las ciencias sociales no dialécticas, de la economía y la sociología.

A partir del epílogo a la segunda edición de *El capital* podemos alcanzar una concepción mínima de lo que significaba la dialéctica, para el fundador del materialismo histórico, en cuanto contribución a la constitución de la nueva ciencia. Recordemos antes, sin embargo, el párrafo de la recensión de *El capital*

escrita por Illarion Kaufmann[218] y que el propio Marx certificó como una certera presentación de su método dialéctico: «Para Marx, sólo una cosa es importante: encontrar la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Y no sólo le resulta importante la ley que los rige cuando han adquirido una forma acabada y se hallan en la interrelación que se observa en un período determinado. Para él es importante, además, y sobre todo, la ley que gobierna su transformación, su desarrollo, vale decir, la transición de una forma a otra forma, de un orden de interrelación a otro […] Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económicas son unas, siempre las mismas, siendo de todo punto indiferente que se las aplique al pasado o al presente. Es esto, precisamente, lo que niega Marx […] En su opinión, por el contrario, cada período histórico tiene sus propias leyes […] Es más: exactamente el mismo fenómeno está sometido a leyes por entero diferentes debido a la distinta estructura general de aquellos organismos (sociales), a la diferenciación de sus diversos órganos, a la diversidad de las condiciones en que funcionan […] El valor científico de tal investigación radica en la elucidación de las leyes particulares que rigen el surgimiento, existencia, desarrollo y muerte de un organismo social determinado y su reemplazo por otro, superior al primero»[219(ref)].

Es preciso señalar, a continuación, lo que el propio Marx dice de la dialéctica en su forma desmistificada y racional, esto es, no hegeliana: «en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero». Este reconocimiento se impone a aquellos a quienes la dialéctica escandaliza por «el movimiento contradictorio de la sociedad capitalista […] [a través de las crisis que] por la universalidad de su escenario y la intensidad de sus efectos atiborrará[n] de dialéctica hasta a los afortunados advenedizos del nuevo Sacro Imperio prusiano-germánico»[220(ref)].

Aquí no se dice nada en torno al hombre, el sujeto-objeto, la totalización, la praxis y otros conceptos tan queridos a los dialécticos de última hora. En lugar de ello encontramos: contexto o totalidad, contradicción y negación, movimiento o proceso, cambio cualitativo y también procedimiento científico en general, búsqueda de leyes y estudio de su actuación por medio de la investigación empírica. («No bien ha descubierto esa ley, [Marx] investiga circunstanciadamente los efectos a través de los cuales se manifiesta en la vida

social. Conforme a ello, Marx sólo se empeña en una cosa: en […] comprobar, de manera inobjetable, los hechos que le sirven de puntos de partida y de apoyo […] La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho»[221]). ¿Cómo caracteriza, pues, la dialéctica, en este sentido mínimo, la combinación de relaciones y fuerzas de producción como patrón de determinación social?

El principio de totalidad significa ante todo que el materialismo histórico estudia a los hombres en *sociedad*, entendida ésta como entidad siempre ya dada, a diferencia de todas las «robinsonadas» individualistas que intentan «fundamentar» una teoría social en las reflexiones sobre la conducta, el cambio, la elección, etc., individuales. «Individuos que producen en sociedad, o sea, la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas»[222(ref)]. Pero «totalidad» en el discurso marxista significa mucho más que esto. Marx hace un uso muy específico de esta categoría, que aquí está destinada a aclarar no sólo la determinación de las partes por el todo, sino también y sobre todo, la mutua determinación e interacción de las diferentes partes del todo. «En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rasgo e influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia». Mientras que en la Edad Media feudal, por ejemplo, el capital no sólo estaba dominado por la propiedad de la tierra sino que él mismo tenía un «carácter de propiedad de la tierra», en la sociedad burguesa ocurre todo lo contrario. «El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada, y debe considerársele antes que la propiedad de la tierra. Una vez que ambos hayan sido considerados separadamente, deberá examinarse su relación recíproca»[223(ref)].

Este concepto específicamente marxista de totalidad se desarrolla con más amplitud en el análisis que hace Marx de la producción, da distribución, el intercambio y el consumo como «las articulaciones de una totalidad», mutuamente interrelacionados, y cuyo elemento determinante es la producción[224(ref)] y, de forma más general, *en la relación entre base y superestructura*, esto es, entre las fuerzas y relaciones de producción y las

estructuras políticas e ideológicas de la sociedad (véase más adelante). Como los anteriores ejemplos de una totalidad determinante están desarrollados más clara y explícitamente por el propio Marx, es importante observar que el tipo de determinación de que se trata es idéntico al del problema más complejo de base y superestructura.

1. *Contradicción y unidad de opuestos*

En lugar de analizar el concepto marxista de totalidad, haremos uso en las páginas siguientes de la idea general en un intento de aclarar la dialéctica del materialismo histórico como una unidad específica de los principios de totalidad, proceso, cambio cualitativo y contradicción. De estos cuatro, el principio de contradicción es en cierto sentido el factor determinante, y el único que no se encuentra en el pensamiento social no marxista y no hegeliano. Por otra parte, la especificidad de la contradicción marxista (en relación con la hegeliana) se deriva de su relación con los otros principios fundamentales de la dialéctica marxista.

Como idea general, la totalidad —el estudio de los fenómenos sociales en su relación con el todo social— no es ciertamente un concepto peculiar del materialismo histórico. En realidad, ha sido una preocupación característica de todas las grandes escuelas de sociología desde Comte y Saint-Simon a Talcott Parsons. Tampoco lo es la atención que se concede al cambio cualitativo; podría decirse incluso que, en cierto sentido, el cambio cualitativo constituye *el* centro de la sociología pionera y clásica. Prueba de ello son las famosas dicotomías entre sociedad militar e industrial, estadios teológico y positivo, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, solidaridad orgánica y mecánica, tradicionalismo y racionalismo. Ni tampoco hay en los sociólogos una tendencia innata a pensar que estos cambios se han producido gradual o paulatinamente y no por medios revolucionarios. Por ejemplo, los característicos agentes weberianos de la racionalización, tales como los profetas hebreos y los puritanos, eran sin duda alguna agentes de formas revolucionarias de cambio religioso y político.

Podría decirse que el estudio de la realidad social como movimiento y proceso tiene más importancia en el materialismo histórico que en la mayoría de las otras corrientes de pensamiento social. La búsqueda marxiana de «las leyes económicas del movimiento de la sociedad moderna» difiere ciertamente de la

búsqueda de Adam Smith de las causas de la riqueza de las naciones, del interés de Ricardo por los mecanismos de la distribución del producto en beneficio, renta y salarios, o de la búsqueda parsoniana de las razones del orden social. Marx no estudia el capital como una cosa (como un medio de producción) sino como una relación de producción; además, tampoco concibe al capital principalmente como una estructura anatómica de la sociedad capitalista, sino como una estructura en proceso. Los tres libros de *El capital* se titulan de forma muy apropiada: el proceso de producción del capital, el proceso de circulación del capital y el proceso de producción capitalista en su conjunto. Sin embargo, el estudio de las operaciones de mercado es también el estudio de un proceso; los teóricos de las élites Gumplowicz y Pareto concebían a la sociedad como un proceso, y ¿qué analiza una buena sociología funcionalista sino las funciones de los procesos sociales?

La contradicción, por su parte, es igualmente ajena a la economía y a la sociología. El concepto de contradicción proporciona su característica esencial al estudio materialista histórico de las totalidades, los procesos y los cambios sociales. Pero ¿qué puede significar el concepto de contradicción en la ciencia social empírica? Los lógicos responderán que la contradicción sólo puede aplicarse a conceptos y proposiciones, pero no a la realidad. Para Hegel, esto no constituía ningún problema: en su sistema filosófico el universo de los conceptos y el mundo real eran uno mismo. Sin embargo, para el materialismo histórico en cuanto ciencia empírica del mundo social objetivo, el uso del concepto de contradicción tiene que corresponder a un objeto especial y tiene una especial necesidad de clarificación.

Dejaremos de lado aquí la cuestión de si hay, o puede haber, una lógica dialéctica particular. A este respecto, pasaremos por alto las objeciones de los lógicos ortodoxos. Lo que intentaremos mostrar es que la idea de contradicción, si se emplea para designar ciertas características de la realidad social, proporciona un medio para captar científicamente algo distinto y algo más que la mera existencia de oposición, conflicto y competencia.

Breve y toscamente definido, el principio de contradicción en el materialismo histórico se refiere a la unidad de los opuestos[225]. El patrón de determinación social descubierto por el materialismo histórico se caracteriza precisamente por la unidad y el conflicto de los opuestos. Hablar de contradicciones en la sociedad es reconocer una unidad básica entre las partes de

los conflictos y las incongruencias estructurales fundamentales. La contradicción es, en este sentido, la relación entre las clases sociales (en la teoría marxista) y (en una determinada etapa) entre las relaciones y las fuerzas de producción. Cualquiera que sea la propiedad filosófica de la palabra, el concepto de contradicción implica que los conflictos sociales descubiertos por el materialismo histórico son fundamentalmente distintos de los que estudian en la sociología los «teóricos del conflicto».

Las clases sociales, tal como las entiende el materialismo histórico, no son competidores que luchan por recursos escasos, con una de las clases en posición ventajosa y con mejores «posibilidades de vida» porque posee los medios de producción, goza de acceso privilegiado a la educación, etc.[226]. Las clases son los portadores de un único e idéntico modo de producción explotador. Las dos clases de tal modo de producción se presuponen y precondicionan la una a la otra, y su relación no es precisamente lógica sino material: la relación entre explotador y explotado, opresor y oprimido. Las clases son los dos polos necesarios de un común y específico modo de explotación y opresión. Su interrelación y su lucha están determinados, en consecuencia, por el desarrollo de ese modo de producción, desarrollo que tiene lugar en y a través de la lucha entre las clases, como Marx demuestra en el libro I de *El capital* (luchas por la jornada de trabajo, la introducción y utilización de máquinas, los niveles salariales y la acumulación de capital). Un modo de producción explotador es contradictorio, pues, en el sentido de que es una unidad específica de clases opuestas, de productores inmediatos y de apropiadores del plustrabajo y, al mismo tiempo, un conflicto y una lucha de estas clases opuestas.

Un modo de producción es una combinación de relaciones y fuerzas de producción particulares. Entre ambas hay también unidad y contradicción. ¿Qué quiere decir que la unidad de las relaciones y las fuerzas de producción se desarrolla en una contradicción, o sencillamente que entre ambas se desarrolla una incongruencia estructural y que es precisamente el desarrollo de su unidad lo que conduce a esa incongruencia? La contradicción entre el carácter privado de las relaciones capitalistas de producción y el carácter social de las fuerzas de producción no se genera por el desarrollo desigual de dos diferentes estructuras sociales (por ejemplo, el desarrollo más rápido de las fuerzas de producción) sino por el ritmo y la forma específicos de desarrollo de las fuerzas productivas provocado por las relaciones de producción capitalistas.

Hay que señalar, sin embargo, que tanto la relación entre las clases como la que existe entre las fuerzas y las relaciones de producción difiere de las contradicciones de la lógica hegeliana. El proletariado no es la negación de la burguesía en el sentido en el que la miseria es la negación de la riqueza, ni las fuerzas de producción son la negación de las relaciones de producción o viceversa. El proletariado tiene sus propias determinaciones positivas, cuyo desarrollo, junto al desarrollo del capitalismo, es una precondición fundamental de la revolución proletaria: «Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastocamiento, se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación; pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción»[227(ref)].

Esta importante diferencia sirve de base a la negativa de Lucio Colletti a aceptar la dialéctica como parte del materialismo histórico en cuanto ciencia. Siguiendo a Kant, Colletti distingue entre oposición con contradicción y oposición sin contradicción; la primera sería el objeto de la dialéctica y la segunda el de la ciencia[228]. Una oposición dialéctica, según la definición de Colletti, entraña una unidad escindida en dos aspectos, que se niegan mutuamente. «Cada término, por consiguiente, para ser él mismo, precisa una relación con el otro término; el resultado es la unidad (la unidad de opuestos). Sólo *dentro* de esa unidad es cada término la negación del otro»[229(ref)]. Sin embargo, lo que parece desprenderse de la dicotomía de oposiciones kantiana de Colletti es que una de las dos condiciones puede cumplirse sin la otra. Entre las clases sociales del materialismo histórico hay una unidad esencial. La burguesía presupone y es impensable sin el proletariado, y viceversa. Aunque Colletti tiene razón al afirmar que Engels, Lenin, e incluso el propio Marx en *El capital*, no aclararon adecuadamente sus diferencias con la dialéctica de Hegel, es el caso, sin embargo, que la unidad esencial de opuestos reales constituye un aspecto característico del estudio marxista de las oposiciones, que lo distingue de otras formas de considerar los conflictos sociales.

En Marx y Engels, aunque no habitualmente en la tradición leninista, hay una nueva distinción, implícita y en ocasiones explícita, de acuerdo con la cual es posible hablar de una contradicción entre las fuerzas y las relaciones de

producción, pero no entre las clases sociales. Aunque las unas no sean *sólo* negaciones de las otras, las fuerzas y las relaciones de producción constituyen una unidad de aspectos que se excluyen mutuamente cuando entran en contradicción; el carácter *privado* de las relaciones capitalistas de producción es la negación del carácter *social* de las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo avanzado[230]. Por otra parte, aunque las clases sociales constituyen una unidad conflictiva de opuestos, ciertamente no se excluyen mutuamente. La oposición y la lucha de clases, por tanto, no apuntan por sí mismas a la necesidad de una solución, de una transformación del sistema de clases, o a su abolición. En realidad, *El capital* no habla de contradicciones entre las clases, sino de contradicciones dentro de la estructura y los procesos del modo de producción capitalista, que se desarrollan en el transcurso de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado y que determinan el modo de existencia de su antagonismo y las relaciones de fuerza entre las clases. La relación entre las contradicciones del sistema y la lucha de clases y la correspondiente distinción entre contradicción y conflicto de clases las expresa de forma explícita Engels de la siguiente manera: «La contradicción (*Widerspruch*) entre producción social y apropiación capitalista se manifiesta como contraposición (*Gegensatz*) de proletariado y burguesía»[231(ref)].

La contradicción caracteriza a las totalidades sociohistóricas, a los procesos sociales y a los cambios cualitativos estudiados por el materialismo histórico. Los procesos de la economía capitalista, por ejemplo, no son simples procesos de reparto y crecimiento sino una unidad de tendencias opuestas, temporalmente reconciliadas por las crisis recurrentes y que se lleva a cabo entre continuas luchas de clases. En su manuscrito para el segundo volumen de *El capital,* Marx escribió una nota para un trabajo posterior: «Contradicción en el modo capitalista de producción: los obreros como compradores de mercancías son importantes para el mercado. Pero como vendedores de su mercancía —la fuerza de trabajo— la sociedad capitalista tiene la tendencia a reducirlos al mínimo del precio. Contradicción adicional: las épocas en que la producción capitalista despliega todas sus potencias resultan ser, regularmente, épocas de sobreproducción, porque las potencias productivas nunca se pueden emplear al punto de que con ello no sólo se produzca más valor, sino que pueda realizarse ese valor acrecentado; pero la venta de las mercancías, la realización del capital mercantil, y por ende también la del plusvalor, no está limitada por las

necesidades de consumo de la sociedad en general, sino por las necesidades de consumo de una sociedad en la cual la gran mayoría es siempre pobre y está condenada a serlo siempre»[232(ref)].

Las contradicciones de una totalidad social dada determinan las posibilidades y la necesidad de cambio social: «El desarrollo de las contradicciones de una forma histórica de producción […] es el único camino histórico que lleva a la disolución y transformación de la misma»[233(ref)]. Podemos comparar esta teoría con la aparición y caída de las razas y élites dominantes descritas por Gumplowicz, Pareto y otros. Es cierto que estos procesos tienen lugar en y a través de conflictos, pero entre dirigentes y dirigidos no hay unidad de opuestos. La caída de una élite se considera resultado de una degeneración interna y de la aparición de una fuerza más poderosa exterior a aquélla, y no como el desarrollo de los lazos que atan a dirigentes y dirigidos. La sociología funcionalista, por su parte, no ha estudiado la forma en que un fenómeno social que es funcional para el mantenimiento del sistema social puede desarrollar al mismo tiempo un momento disfuncional. Así mismo, las totalidades sociales teorizadas por la sociología no están constituidas por la unidad y lucha de opuestos, y los cambios cualitativos analizados por los sociólogos no se considera que hayan sido causados por contradicciones internas de la sociedad teológica, militar, tradicional, mecánica o *Gemeinschaft*, sino por el despliegue de determinados mecanismos de evolución que según los casos pueden haber actuado o no a través de procesos bruscos y revolucionarios.

Así, pues, en el materialismo histórico opera un modo de análisis que puede llamarse dialéctico, que tiene efectos visibles y diferenciados, y que no implica ninguna asunción contraria a la metodología empírica y científico-natural. En este sentido, la dialéctica también es claramente oportuna para el marxismo como guía de la política revolucionaria. Los hombres están determinados por las circunstancias en que viven, como ya habían dicho los «materialistas mecanicistas» franceses del siglo XVIII. Por otra parte, los hombres también pueden cambiar sus circunstancias, ya que éstas son cambiantes y contradictorias y constituyen una unidad de opuestos en movimiento. El sentido esencial de la estrategia socialista elaborada por Marx y Engels tras su ruptura con los «socialistas utópicos» en la década de 1840 era que la emancipación del proletariado explotado y degradado no podría ser llevada a cabo por educadores socialmente determinados, sino únicamente por la práctica de la lucha de clases

del propio proletariado, que a su vez estaba determinada por el desarrollo de las contradicciones internas del modo de producción capitalista en cuanto unidad de opuestos. La dialéctica es, pues, algo básico para el marxismo entendido como ciencia y como revolución[234].

2. *La totalidad: base y superestructura*

El concepto de totalidad es fundamental para el materialismo histórico, no porque el materialismo histórico pretenda captar *todo* fenómeno social como un todo (pretensión científicamente absurda), ni tampoco porque pretenda ser la más general de las ciencias sociales (pretensión que tendría que compartir con la mayor parte de las sociologías pioneras, clásicas y contemporáneas), sino por el tipo particular de determinación social representado por las fuerzas y relaciones de producción en cuanto patrón de determinación social. Los marxistas afirman que las fuerzas y relaciones de producción determinan no sólo los procesos sociales (y económicos) abarcados por estos conceptos sino también, «en última instancia», los *otros* procesos, sean ideológicos o políticos. El materialismo histórico no es una mera crítica de la economía política, una crítica que muestra cómo surge y se desarrolla el mercado en los modos de producción históricos de la pequeña producción mercantil y del capitalismo, sino también una crítica de la historiografía, de la teoría política y de la filosofía social.

El mercado actúa como un sistema mecánico de fuerzas regidas por la oferta y la demanda. Su ámbito de operación no hay que concebirlo necesariamente como algo limitado a lo que de ordinario se llama economía (existen, por ejemplo, teorías del intercambio social generalizado), pero tampoco se le concibe como determinante de algo exterior a sí mismo, esto es, exterior a la conducta abarcada por los conceptos del intercambio de mercado. Igualmente, la comunidad ideológica de valores y normas siempre funciona a través de sí misma, por medio de los hombres que han internalizado determinados valores y normas en su conducta social, incluida la conducta política y económica. La totalidad social caracterizada por un determinado sistema de valores constituye lo que se le ha llamado una *totalidad expresiva*[235], una totalidad de instituciones y procesos que expresa un determinado sistema de valores. Las fuerzas y relaciones de producción, por el contrario, no actúan por sí mismas, sino tan sólo en una relación específica con otros procesos. Este es el problema

de la base (de las fuerzas y relaciones de producción) y de la superestructura (ideológica y político-jurídica).

La metáfora de la base y la superestructura indica una totalidad concretamente estructurada y una concreta causalidad social. La superestructura no es reducible a la base ni a un principio o sistema de valores común y subyacente. La base no se limita a arrastrar a la superestructura (o a empujarla hacia adelante), como ocurre en la llamada teoría del retraso cultural de la que ya hemos hablado. La base y la superestructura tampoco mantienen una simple relación de interdependencia, sino que la primera determina «en último término» a la segunda y a la totalidad en su conjunto. Lo que Marx y Engels querían expresar con esta metáfora era una concepción de acuerdo con la cual una parte se determina a sí misma, a las otras partes y a la totalidad, a la vez que se ve afectada por esas otras partes. Marx y Engels consideraban esta concepción como parte de su método dialéctico, no sólo debido al análisis contextual que implica el uso del concepto de totalidad, sino también, y sobre todo, debido al tipo concreto de causalidad que opera en la totalidad. Contra las interpretaciones reduccionistas del principio de determinación económica, Engels exclamaba: «De lo que adolecen todos estos señores es de falta de dialéctica. No ven más que causas aquí y efectos allí»[236(ref)]. El tipo de totalidad y determinación de que se trata fue definido por Marx en su texto metodológico más completo: «El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción trasciende tanto más allá de sí misma, en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente […] Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. A decir verdad, también la producción, *bajo su forma unilateral*, está a su vez determinada por los otros momentos […] Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en todos los conjuntos orgánicos»[237(ref)].

Intentaremos formular, ante todo y de una forma algo más concreta, la relación de determinación que se da entre la base y la superestructura. Entre la base económica y las diferentes instancias de la superestructura hay al mismo tiempo un sistema de interrelaciones funcionales y una eficacia fundamental

asimétrica. Una determinada combinación de fuerzas y relaciones de producción necesita, para funcionar, un sistema jurídico que fije y formalice la distribución de los medios de producción, las relaciones de dominación y servidumbre, de intercambio, etcétera: «esta regla y este orden son, de por sí, un factor imprescindible de cualquier modo de producción que pretenda asumir solidez social e independencia del nuevo azar o de la arbitrariedad»[238(ref)]. Las relaciones de producción explotadoras necesitan un aparato político represivo como garantía última[239(ref)]. Marx señala, en sus observaciones sobre la pasión capitalista por la acumulación y en sus continuas reflexiones sobre el desarrollo de una ideología proletaria correspondiente a la conciencia de clase, que la reproducción de la economía no depende menos de unas condiciones ideológicas determinadas que el objetivo antitético de transformarla[240].

Esta necesaria interrelación funcional explica el sentido de la importante distinción marxista entre la instancia determinante de la sociedad (la economía) y la dominante (que puede ser alguna otra). Los diferentes modos de producción económicos necesitan los diferentes tipos de superestructura correspondientes, que difieren no sólo en sus contenidos, sino también en las específicas relaciones de dominación y subordinación que imponen entre las instancias del conjunto superestructural. Así, diferentes modos de producción pueden exigir un grado diferente de sanción religiosa o un diferente volumen de poder extraeconómico y subordinación legal. Las formas en que los hombres viven sus vidas en la combinación específica de fuerzas y relaciones de producción descubierta por el análisis científico pueden ser tanto ideológicas (por ejemplo, religiosas) como económicas. Quienes se apropian del plustrabajo pueden tener atributos religiosos —como deidades o como sacerdotes— y entonces las luchas de clases se librarán en términos predominantemente religiosos. En respuesta a una crítica coetánea de su *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx aclaraba la distinción entre determinación y dominancia y especificaba la relación entre ambas: «Aprovecho la oportunidad para responder brevemente a una objeción que, al aparecer mi obra *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), me formuló un periódico germano-norteamericano. Mi enfoque —sostuvo éste— según el cual el modo de producción dado y las relaciones de producción correspondientes al mismo, en suma, "la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia", ese enfoque para el

cual “el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual”, sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en la que prevalecía el catolicismo, ni para Atenas o Roma, donde era la política la que dominaba. En primer término, es sorprendente que haya quien guste suponer que alguna persona ignora esos archiconocidos lugares comunes sobre la Edad Media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta. Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad»[241(ref)].

Este párrafo subraya también la eficacia asimétrica de los diferentes niveles de la sociedad. Las formas y las ideas jurídicas y políticas no son reductibles a los fenómenos económicos, como Engels tuvo buen cuidado de subrayar en sus últimas cartas sobre metodología[242(ref)]. Tienen una autonomía relativa y una eficacia propia, pero en el desarrollo histórico son fundamentales los límites que la base económica impone a esa autonomía y eficacia. La dinámica de la sociedad capitalista está determinada por la acumulación de capital y no por las formas jurídicas funcionales, tales como el derecho a la propiedad individual mueble o el derecho a realizar contratos, ni tampoco por la legislación fabril y otras formas de intervención legal que aparecen como efectos tardíos de la lucha de clases. La «forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia» tiene sus raíces en las relaciones de producción[243(ref)], y aunque aquélla tiene una potencia y una dinámica propias, las formas posibles de poder político están determinadas por el carácter de la base económica. La construcción de una economía socialista puede comenzar como resultado de una revolución política, pero para que ésta triunfe es necesario un cierto patrón, económicamente fundamentado, de relaciones de clase: el carácter de la sociedad posrevolucionaria resultante no será decidido a largo plazo por los programas de los nuevos dirigentes políticos, sino por las relaciones de producción que se desarrollen.

De todas formas, esto es todavía muy vago y genérico. «Más importante», «a largo plazo», son palabras que tienen un significado que hace posible distinguir el materialismo histórico de otras teorías sobre los procesos y cambios sociales, pero en gran medida son nociones acientíficas, carentes de la precisión característica de toda ciencia. Esas palabras indican la medida en que algo es más importante que alguna otra cosa y qué mecanismos actúan a largo plazo. Pero de nuevo nos enfrentamos con la cuestión: ¿es esto una guía general para la investigación o una estructura científica de conceptos y proposiciones?

La determinación por la base económica opera a través de dos mecanismos fundamentales, que siempre están funcionalmente entrelazados en las estructuras sociales concretas, pero que pueden distinguirse analíticamente: los procesos de reproducción del sistema y la lucha de clases. El mundo en que entran los hombres es siempre un mundo dado de antemano:

«En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales». Cada uno de esos modos de producción tiene determinadas «leyes de movimiento» específicas; por medio de ellas tiene lugar su reproducción y dentro de ellas ejercen su impacto las fuerzas externas. En su estudio metodológico sobre la relación entre producción y distribución, Marx observa que «todas las conquistas suponen tres posibilidades: el pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción […] o bien deja subsistir el antiguo intacto y se satisface con un tributo […] o bien se produce una acción recíproca de la que hace una forma nueva, una síntesis […] En todos los casos, el modo de producción —sea el del pueblo conquistador, sea el del pueblo sometido, o el que resulta de la fusión de los dos— es determinante para la nueva distribución que se establece». La relación entre los modos de producción del conquistador y el conquistado es lo que determina cuál de esas tres posibilidades se produce en la práctica. Marx sigue diciendo: «Es una noción tradicional la de que en ciertos períodos se ha vivido únicamente del pillaje. Pero para poder saquear es necesario que haya algo que saquear, es necesaria una producción. Y el tipo de pillaje está determinado también por el modo de producción. Una nación de especuladores de Bolsa, por ejemplo, no puede ser saqueada [o saquear: G. T.] de la misma manera que una nación de vaqueros»[244(ref)].

La autonomía relativa de las instancias de la superestructura significa que tienen sus propias leyes de movimientos y su propia temporalidad. Del derecho, por ejemplo, escribió Engels: «En un Estado moderno, el derecho no sólo tiene que corresponder a la situación económica general, ser expresión suya, sino que tiene que ser, además, una expresión *en sí misma*, que no se dé puñetazos a sí misma con contradicciones internas. Para conseguir esto, la fidelidad en el reflejo de las condiciones económicas tiene que sufrir cada vez más quebranto»[245(ref)]. Sin embargo, la determinación por la base significa que, en la reproducción de la totalidad social, las leyes de movimiento de la superestructura están limitadas por las de aquélla.

Aunque siempre hay cierta lógica sistemática en todo tipo de sistema social, esa lógica sólo se concreta a través de las ideas y las acciones de los hombres. Llegamos así a otro mecanismo básico: la lucha de clases. Hemos visto antes que, en el sentido marxista, las clases se definen por las relaciones de producción específicas, de las que son portadoras. En consecuencia, decir que la base económica es la instancia determinante de la totalidad social equivale a decir que «la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases». La lógica sistemática de la determinación económica se realiza no porque los hombres estén básicamente motivados por intereses económicos —como puso en claro la temprana ruptura de Marx con el utilitarismo—, sino por las prácticas de los hombres como miembros de clases diferentes y antagónicas. Así, la aparición y la abolición de las divisiones de clases están determinadas en igual medida por el desarrollo de las fuerzas y las relaciones de producción. Sin embargo, la complejidad de la totalidad, con la determinación recíproca de la base por la superestructura relativamente autónoma, significa que la lucha de clases no es sólo económica, sino también política e ideológica.

¿Qué quiere decir, en una palabra, con la tesis de la determinación de la superestructura política por la economía? La economía se define como la combinación de las relaciones y las fuerzas de producción, pero ¿qué «política» es la aquí determinada? «La política» se refiere al sistema político, esto es, al Estado. En la teoría del materialismo histórico, la superestructura política es el Estado y las prácticas relativas al Estado, las intervenciones del Estado, las luchas por el poder de Estado, etc. Marx no vivió lo suficiente para escribir el estudio acerca del Estado que había planeado como parte de la misma obra que

El capital, y sólo tenemos sus análisis políticos concretos, sobre todo el del golpe de Estado de Luis Bonaparte en *El dieciocho Brumario*, el de la Comuna de París en *La guerra civil en Francia*, y algunas observaciones dispersas en sus obras económicas. Engels escribió, por su parte, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. El concepto de Estado se refiere a la fuerza pública soberana y suprema sobre un territorio determinado[246(ref)]. Como tal, el Estado es «la síntesis de la sociedad burguesa»[247(ref)]. En resumen, pues, el *Estado es la síntesis de las relaciones de clase de un territorio dado en una organización especial*. El materialismo histórico admite expresamente que una sociedad concreta contiene normalmente una pluralidad de modos de producción, mutuamente entrelazados, que las clases no son unidades homogéneas sino que están compuestas por diversas fracciones, y, en consecuencia, presta una gran atención a las resultantes y complejas pautas de relaciones de clase, de estructuras estatales, de poder de Estado y de lucha por el poder de Estado[248(ref)]. El Estado, en cuanto concentración de las relaciones de clase, está determinado por la base económica, pero esta determinación se resuelve en formas que no pueden proclamarse *a priori*, sino que tienen que establecerse en cada caso concreto por medio del análisis empírico. La dirección política se ejerce en un sistema de relaciones de clase, y la lucha de clases determina quiénes serán los dirigentes políticos y a dónde llevarán los dirigentes a los dirigidos. El poder de Estado es una concentración del poder de clase. La determinación de la política por la base económica fue formulada por Marx en el prefacio a su *Dieciocho Brumario* de la siguiente manera: «Yo […] demuestro cómo *la lucha de clases* creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe»[249(ref)].

Dentro del patrón global de determinación, se dice también que el Estado es relativamente autónomo. Y ello no sólo ni principalmente a causa de los efectos de las formas y tradiciones constitucionales concretas, sino sobre todo por el hecho de que el concepto marxista de Estado no implica sólo la síntesis de las relaciones de clase de un territorio dado sino también, por definición, que esa síntesis se plasma en un aparato especial de administración y represión. Engels subrayó que la aparición del Estado significa el establecimiento de destacamentos especiales de hombres armados y de una especial burocracia de Estado[250(ref)]. La autonomía relativa del Estado implica que la relación de

representación entre las clases y los funcionarios del Estado, desde los políticos para abajo, es generalmente problemática[251]. La autonomía relativa del Estado tiene otro aspecto que es de particular importancia para el marxismo en cuanto guía de la revolución proletaria. El aparato de Estado es una cristalización de las relaciones de clase en una específica estructura, lo que significa que no es una herramienta organizativa adaptable que pueda ser controlada y utilizada por diferentes clases. Esta tesis es la base de la teoría marxista de la dictadura del proletariado, de acuerdo con la cual la construcción del socialismo tiene que comenzar con el «derrocamiento» del viejo aparato represivo y administrativo y la formación de un nuevo tipo de organización estatal[252(ref)].

La estructura económica determina las ideas de los hombres de dos formas. En primer lugar, sus percepciones e ideas están determinadas por su situación material, que en las sociedades clasistas es predominantemente una situación *de clase*. Marx da una breve descripción de esta limitada «religión de la vida cotidiana» en el libro III de *El capital*, cuando se refiere a la percepción de las condiciones económicas y sociales por los capitalistas en la marcha diaria de sus empresas[253]. En una formulación de carácter más general, Marx escribió: «Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modo de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes»[254(ref)]. Las concepciones ideológicas más desarrolladas también están determinadas de manera semejante. En el libro I de *El capital* Marx indica, por ejemplo, que el utilitarismo, las ideas de justicia de Proudhon y la religión protestante se corresponden y se formaron con la experiencia que los hombres tuvieron de la producción mercantil y de las relaciones de intercambio[255(ref)].

La determinación de la ideología comporta una configuración diferencial de las perspectivas y los límites de variación de las ideas de los hombres, en las diferentes clases sociales, por las relaciones y fuerzas de producción en que viven. La autonomía relativa de la superestructura ideológica se refiere, por otra parte, a la irreductibilidad de esas variaciones ideológicas a la base económica, y a la específica temporalidad y dinámica de las tradiciones ideológicas. «Lo que, por tanto, separaba a estas fracciones [legitimista y orleanista] no era eso que llaman principios, eran sus condiciones materiales de vida, dos especies distintas

de propiedad; era el viejo antagonismo entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad del suelo. Que, al mismo tiempo, había viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios que los mantenían unidos a una u otra dinastía, ¿quién lo niega? Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar»[256(ref)]. También pueden darse divisiones muy importantes de carácter puramente ideológico dentro de la perspectiva delimitada por una común situación de clase. Los burgueses republicanos de la Francia de Luis Felipe y de la revolución de Febrero, por ejemplo, no eran «una fracción de la burguesía mantenida en cohesión por grandes intereses comunes y deslindada por condiciones peculiares de producción, sino […] una pandilla de burgueses, escritores, abogados, oficiales y funcionarios de ideas republicanas»[257(ref)].

El segundo modo de determinación se expresa en las célebres palabras del *Manifiesto comunista:* «las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de su clase dominante». También se debe citar la siguiente frase: «Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida»[258(ref)]. Es decir, las relaciones de dominación comprendidas en las relaciones de producción(y no, como mantiene en ocasiones la «sociología del conflicto», utilitarista, la posesión general y socialmente indeterminada del poder por ciertos grupos) determinan, entre las diferentes percepciones y concepciones del mundo, cuál será la dominante en una sociedad determinada y en un determinado momento. Las ideas de una sociedad se forman y desarrollan en la lucha de clases. Los mecanismos específicos de este tipo de determinación son varios. Uno es el reforzamiento de la ideología proletaria gracias a la concentración de los obreros y a las nuevas facilidades para comunicarse entre ellos, como efecto de la acumulación de capital y del carácter progresivamente social de las fuerzas de producción. Otro se refiere a las actividades de las categorías específicas de intelectuales adscritos a las diferentes clases (o fracciones de clase) dominantes. Marx denuncia en *El capital* a los «economistas vulgares» burgueses que

transformaron la «religión cotidiana» de los capitalistas en un sistema apologético de economía ideológica. Este mecanismo concreto se describe de la siguiente manera en *El Dieciocho Brumario:* «Bajo los Borbones había gobernado la gran propiedad territorial, con sus curas y sus lacayos; bajo los Orleans la alta finanza, la gran industria, el gran comercio, es decir, el capital, con todo su séquito de abogados, profesores y retóricos»[259(ref)].

Por último, la teoría explicativa expresada en la metáfora de la base y la superestructura podría aclararse algo más si indicamos brevemente cuál es su significado en relación con dos problemas importantes: la religión y el nacionalismo o los conflictos religiosos y nacionales. Un análisis marxista entrañaría la hipótesis de que la aparición y el carácter de las religiones y los nacionalismos están relacionados —aunque no sean reductibles a ellas— con las diferentes experiencias de los hombres en los diferentes modos de producción y en clases sociales concretas, y en formas que el análisis tiene que descubrir. Un análisis marxista supondría que las religiones y los nacionalismos, cuando existen (el nacionalismo es un fenómeno muy moderno), tienen un carácter y una función diferentes en los distintos modos de producción y que desempeñan un papel diferente para las distintas clases. Los marxistas afirmarían, por ejemplo, que el nacionalismo de los frentes de liberación antiimperialista de Africa, Asia y América Latina en el siglo XX es básicamente diferente del de la burguesía europea del siglo XIX, pero que ambos están determinados por el desarrollo del capitalismo. Además, los marxistas argumentarían que las religiones y los nacionalismos, los conflictos religiosos y nacionales se desarrollan en y por medio de la lucha de clases. Así pues, las luchas religiosas y nacionales pueden comprenderse y explicarse de forma más adecuada por la dinámica de los modos de producción en los que tienen lugar que consideradas aisladamente; y de forma mucho más adecuada de lo que podrían explicarse las luchas de clases por el contexto o la forma religiosa o nacional en la que se libran, o equiparando luchas de clases, nacionales y religiosas como diferentes manifestaciones de ruptura y conflicto en general. Hasta ahora, hay muy pocos trabajos marxistas sobre religión o nacionalismo[260(ref)], pero precisamente porque constituyen áreas débiles y subdesarrolladas de la investigación materialista histórica se han señalado aquí como ejemplos de campos en los que podría someterse a examen la capacidad científica del materialismo histórico. A diferencia de la presuntuosa circunspección de la ideología, la ciencia vive

porque se expone, escasamente vestida e incluso desnuda si menester fuera, por igual a críticos y partidarios.

3. *Un nuevo tipo de determinación científica*

Debido a su carácter dialéctico, el materialismo histórico comporta un nuevo tipo de determinación científica[261(ref)]. En forma muy resumida, podría decirse que esto tiene al menos dos aspectos básicos. El primero es un patrón de determinación que ya no se limita, como en la mecánica clásica, a exponer relaciones invariantes entre fenómenos dados, sino que se centra en la determinación del cambio cualitativo. El interés que Marx y Engels mostraron por la química y la evolución biológica es muy natural en este contexto. El marxismo formula su propia versión específica de esta determinación no mecánica en «leyes de movimiento» que expresan los procesos contradictorios internos de la sociedad.

El otro aspecto de la determinación implícito en la dialéctica marxista es la sustitución de las relaciones directas y unidireccionales de causa a efecto y de la subsunción directa de los fenómenos en leyes universales por intrincadas cadenas causales de «mediación» y efectos recíprocos. Aquí se da una analogía con la teoría de la evolución de Darwin, que también se aleja de la determinación mecánica clásica en el sentido de que no subsume inmediatamente todas las variaciones bajo las leyes de la selección natural. Como en el caso anterior, las analogías no significan tampoco en éste una identidad y ni siquiera una similitud de largo alcance entre el materialismo histórico y los hallazgos coetáneos de la ciencia natural. A su luz, sin embargo, se hacen comprensibles y razonables los intentos de Marx y Engels de relacionar su ciencia dialéctica de la sociedad con las nuevas ciencias naturales (lo que no quiere decir que, en último término, fueran acertados ni útiles).

La determinación mediada caracteriza a las «leyes tendenciales» de desarrollo y cambio del materialismo histórico, y también a la explicación específicamente marxista de cómo funciona un sistema social dado, por ejemplo, la economía capitalista. Esto se encuentra de la forma más explícita y elaborada en los análisis económicos de Marx y, sobre todo, en sus análisis del funcionamiento de la teoría del valor trabajo. Un ejemplo lo constituye esta incisiva crítica de Ricardo: «En vez de presuponer esta cuota general de

ganancia, lo indicado habría sido investigar en qué medida la existencia de esta cuota obedece a la determinación del valor por el tiempo de trabajo, y entonces Ricardo habría descubierto que, lejos de obedecer a ella, lo que hace es contradecirla a primera vista, por cuya razón es necesario desentrañar su existencia por medio de una multitud de eslabones intermedios…»[262(ref)]. La determinación mediada también aparece en la determinación de la superestructura y la totalidad social por la base económica.

Esta totalidad compleja, compuesta por la base económica determinante, que incorpora por regla general varios modos de producción entrelazados, y por las instancias relativamente autónomas de la superestructura, con sus propias y específicas tradiciones, proporciona también un marco concreto para la contradicción básica de la dialéctica marxista. La contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción nunca se despliega en un aislamiento puro, y su determinación del cambio nunca es simple ni directa; no forma parte de una *Zusammenbruchstheorie* (teoría del derrumbe), ni provoca por sí misma una situación revolucionaria. Como parte de una totalidad histórica, sólo es eficaz en una concatenación de diferentes fuerzas, contradicciones y conflictos, sean políticos, ideológicos o económicos. Marx dejó claro este aspecto fundamental de la dialéctica del materialismo histórico en una carta sobre las perspectivas de la revolución inglesa, carta que escribió como dirigente de la I Internacional a dos cuadros de esta organización. En las preocupaciones políticas y científicas de Marx, Inglaterra ocupaba una posición central: «Inglaterra, como metrópoli del capital, como potencia que ha dominado hasta ahora el mercado mundial, es por ahora, para la revolución obrera, el más importante de los países, y además es el único país en que las condiciones materiales de esta revolución han alcanzado cierto punto de madurez»[263(ref)]. Inglaterra fue también el país que Marx utilizó como ejemplificación del capitalismo en *El capital*. ¿Qué tipo de análisis hizo Marx respecto a la forma en que las leyes de movimiento del capitalismo conducirían a una revolución proletaria en Inglaterra? (Lo que importa aquí es el tipo de análisis que hizo Marx y no la cuestión de si las relaciones que ese análisis desvelaba fueron percibidas y evaluadas correctamente).

Lo que Marx pretendió hacer fue delinear la totalidad histórica en la que tenían lugar las luchas de clases inglesas, una situación en la que la dominación colonial, y el nacionalismo, la religión y otras ideologías tenían su importancia.

«Después de trabajar durante muchos años en la cuestión irlandesa, he llegado a la conclusión de que el golpe decisivo contra las clases dominantes inglesas (y será decisivo para el movimiento obrero de todo el mundo) no puede ser asestado en Inglaterra sino solamente en Irlanda […] Irlanda es el baluarte de la aristocracia terrateniente inglesa. La explotación de este país no es sólo la principal fuente de su riqueza material, sino que es también su mayor fuerza moral. En efecto, la aristocracia inglesa personifica la dominación de Inglaterra sobre Irlanda. Irlanda es por ello el gran medio por el cual la aristocracia inglesa mantiene su dominación en la propia Inglaterra. En cambio, si el ejército y la policía ingleses fuesen retirados mañana de Irlanda, en seguida se iniciaría allí una revolución agraria. Pero el derrocamiento de la aristocracia inglesa en Irlanda implica, y tiene como consecuencia necesaria, su derrocamiento en Inglaterra. Y de este modo se crearían las condiciones para la revolución proletaria en Inglaterra. La supresión de la aristocracia terrateniente inglesa en Irlanda es una operación infinitamente más fácil que en Inglaterra misma, porque el problema de la tierra ha sido hasta ahora la forma exclusiva del problema social irlandés, porque es un problema de existencia, de vida o muerte para la inmensa mayoría del pueblo irlandés, y porque al mismo tiempo no puede ser separado del problema nacional […] En cuanto a la burguesía inglesa, en primer lugar comparte el interés de la aristocracia en transformar a Irlanda en una simple tierra de pastoreo que provea al mercado inglés de carne y lana a los precios más baratos posibles […]. Pero la burguesía inglesa tiene también intereses mucho más importantes en la economía actual de Irlanda. Debido a la concentración en constante crecimiento de los lotes arrendados, Irlanda provee su propio plusvalor al mercado inglés del trabajo, obligando así a bajar los salarios y a degradar la situación moral y material de la clase obrera inglesa. Y por último, lo más importante: todo centro industrial y comercial de Inglaterra posee ahora una población obrera dividida en dos campos hostiles, los proletarios ingleses y los proletarios irlandeses. El obrero inglés común odia al obrero irlandés como competidor que baja su nivel de vida. En relación con el obrero irlandés, se siente miembro de la nación dominante, convirtiéndose así en instrumento de los aristócratas y capitalistas en contra de Irlanda, reforzando de este modo la dominación de aquéllos sobre sí mismo. Tiene prejuicios religiosos, sociales y nacionales contra el obrero irlandés […] Este antagonismo es mantenido y agudizado artificialmente por la prensa, el púlpito, los periódicos humorísticos, en una palabra, por todos los medios de que disponen las clases

dominantes. Es el secreto de la importancia de la clase obrera inglesa a pesar de su organización. Es el secreto del mantenimiento del poder por la clase capitalista»[264(ref)]. En realidad, resultó que la historia irlandesa e inglesa tomó un rumbo diferente al previsto por Marx. Sin embargo, su compleja dialéctica de la revolución fue asumida y aplicada a una nueva situación en el siglo XX por el organizador de la primera revolución proletaria victoriosa[265(ref)].

Nada puede garantizar la exactitud de las proposiciones del materialismo histórico fuera de la práctica científica de explicación de la historia de las sociedades humanas. Ninguna filosofía de la naturaleza humana o de las «necesidades básicas» del hombre puede añadir nada a la armadura del materialismo histórico en la batalla científica por la verdad y contra los modos rivales de explicación. Es preciso insistir en que la práctica de una ciencia no constituye ninguna garantía contra los errores, las tergiversaciones y las falsas predicciones, que pueden encontrarse en los más destacados representantes del materialismo histórico tanto como entre los más grandes científicos de otras disciplinas. Una ciencia, sin embargo, ofrece en sí misma los medios de autocorrección. Lo que hemos intentado hacer aquí no es, por tanto, demostrar la verdad del materialismo histórico sino exponer breve y sencillamente su sentido e indicar en consecuencia las formas en las que se puede someter a prueba y utilizar como ciencia y, a la vez, como guía para la revolución.

7. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS: EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y LA CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA

El estudio científico de la realidad exige algo más que una observación aguda y sistemática del mundo; entraña un estudio de las regularidades que determinan la asombrosa infinitud de fenómenos y sucesos. La formación de una ciencia implica, pues, el descubrimiento de un sistema particular de regularidades determinantes y la reproducción de ese sistema en el pensamiento, en una teoría. Por esta razón, ningún análisis histórico de las ciencias que aspiran a serlo y reclaman para sí el estatuto de cientificidad puede reducirse a una mera historia de las ideas que aparecen en los discursos seleccionados para el examen. Tal historia posee, por el contrario, su específico objeto de estudio: el posible descubrimiento-reproducción de patrones de determinación. El presente estudio ha intentado hacer un análisis de este tipo, un estudio histórico y científico-social del pensamiento social y, en cuanto tal, se ha alejado del familiar y trillado camino tomado por las anteriores historias de las disciplinas sociales. El lector debe juzgar ahora si hemos descubierto nuevas perspectivas o si, por el contrario, nos hemos perdido en un desierto.

Las empresas científicas no subsisten en un mundo separado y autosuficiente, ni se relacionan únicamente con valores muy amplios y de carácter muy general. Las empresas científicas se dan en sociedades específicas y en momentos concretos y forman parte, en consecuencia, de concretas coyunturas históricas, económicas, políticas e ideológicas. Naturalmente, estos contextos sociales tienen especial importancia para el nacimiento y la formulación de empresas cuyo objeto específico es la comprensión científica de los propios contextos. Nuestro estudio ha intentado mostrar que la formación de la economía, la sociología y el materialismo histórico está inextricablemente conectada con la aparición y el desarrollo del capitalismo.

La economía, en el sentido moderno de la palabra, surgió como un discurso sobre el nuevo sistema de regularidades puestas de manifiesto por la

simultáneamente naciente economía posfeudal, capitalista: el mercado. Al mismo tiempo, con la aparición de un nuevo sistema político, un nuevo Estado y una nueva hacienda pública, se desarrolló como *economía política*.

La llegada del capitalismo produjo también grandes convulsiones sociales: la transformación de la propia economía, y del papel de la economía en la sociedad, la aparición de nuevas clases sociales y la decadencia y caída de las antiguas. La disciplina pronto llamada sociología comenzó a desarrollarse precisamente como una teoría social que tenía explícitamente en cuenta esta transformación social. La nueva disciplina no apareció en Gran Bretaña, donde había tenido lugar la primera revolución burguesa, sino en Francia, donde la trayectoria particularmente radical de la revolución y, más adelante, el episodio notoriamente aberrante de la restauración, habían hecho insólitamente visible la transformación social.

La nueva teoría de la sociología comenzó como teoría de la política, centrándose sobre todo en la relación entre la política y el conjunto de la sociedad, y exigiendo específicamente que las instituciones políticas se adaptaran a la nueva sociedad burguesa y que el poder político recayera sobre la burguesía. Este fue el contexto en el que Comte desarrolló su noción de *consensus*, cuyo sentido no era una concordia en las ideas, sino una coherencia estructural entre las diferentes partes de la sociedad, ante todo entre el «estado de civilización» manifiesto en la industria y la ciencia y el sistema de gobierno[1]. La sociología, como nuevo discurso sobre la política, entrañaba una crítica de la anterior filosofía política, una crítica en la que se reflejaba la conciencia de una nueva sociedad. A este respecto, hay una analogía entre Ja sociología y las teorías romántica y hegeliana del derecho y la política que fueron impulsadas por la destrucción del viejo sistema político alemán ante la invasión de la revolución francesa.

Saint-Simon y Comte expusieron sus teorías y sus propuestas con la intención de «completar la revolución», pero el desarrollo del capitalismo significaba el desarrollo de una nueva clase, la clase obrera, y del movimiento obrero: una nueva revolución, la proletaria, comenzaba a proyectar su sombra. Este encuentro con la amenaza de las masas, y no la «rebelión contra el positivismo», es lo que explica el paso dentro de la teoría sociológica, de las preocupaciones de los pioneros a las teorías de las élites de Mosca, Pareto y otros (los últimos escritos políticos de Weber llevan también las marcas de este

encuentro).

Sin embargo, para la mayoría de los sociólogos, la sociedad recién desarrollada y sus problemas eran sobre todo de carácter económico. La economía capitalista y la nueva «cuestión social» que planteaba, la «cuestión obrera» adquirieron ahora una importancia fundamental. De ahí que sea pertinente comparar la sociología y el materialismo histórico: ambos son críticas de la economía política liberal. La sociología surgió como discurso sobre la política después de la revolución burguesa y llegó a su madurez como discurso sobre la economía antes de la amenaza de una revolución proletaria.

Saint-Simon y Comte ya habían criticado la economía liberal, pero la sociología sólo se desarrolló realmente como crítica de la economía política en su era clásica. El comienzo de este período, aproximadamente desde 1880 hasta 1920, coincide con lo que los marxistas consideran habitualmente como el comienzo del estadio moderno y monopolista del capitalismo. La crítica y la rápida caída de la sociología del capitalismo competitivo de Herbert Spencer, tras estar brevemente de moda en Gran Bretaña y, sobre todo, en Estados Unidos, también fue expresamente relacionada por los sociólogos pospencerianos con la experiencia de una época económica dominada por las grandes sociedades anónimas y con los problemas en las relaciones entre trabajo y capital resultantes de esta transformación. Esta crítica sociológica de la economía y de la disciplina económica dominantes estuvo poco inspirada, sin embargo, por la crítica marxista, y apenas tuvo relación con ella. En su lugar, la economía histórica alemana tuvo un influjo importante, aunque diversamente sentido, en el desarrollo de la sociología en Francia, Estados Unidos y Alemania. Además, la crítica del capitalismo competitivo fue también el punto de partida de la obra de Talcott Parsons, que durante las dos décadas que siguieron a la segunda guerra mundial fue la teoría sociológica dominante[2].

La economía capitalista de mercado había llegado a su madurez y sometía a su dominio las vidas de un número de personas que aumentaba sin cesar. Los economistas clásicos lo habían descubierto y habían comenzado a analizar su funcionamiento. Pero ¿cómo se relacionaba la economía con otros aspectos de la sociedad humana?, ¿cómo había que tratar a sus concomitantes problemas sociales? Estas eran las cuestiones claves para una teoría social general como la que querían aportar la sociología y el materialismo histórico.

Una respuesta era que el mercado formaba parte del funcionamiento de un

modo de producción histórico concreto, que había surgido de la transformación de un modo de producción anterior y que en algún momento futuro se desarrollaría en otro modo que, en la predicción de Marx y Engels, habría de ser socialista. Los hombres siempre habían vivido según determinadas relaciones de producción sobre la base de determinadas fuerzas de producción, y con esas relaciones y fuerzas de producción estaban relacionadas determinadas estructuras políticas y sistemas de ideas. La tarea científica consistía, pues, en estudiar un modo de producción dado, básicamente determinado por su específica combinación de fuerzas y relaciones de producción. Y como las relaciones de producción existentes dividían a la gente en dos clases opuestas, la evaluación de los problemas sociales y las propuestas adelantadas para su solución dependían de la posición de clase del observador. Los problemas de los que se trataba realmente, y la manera de tratarlos, dependían de la lucha entre las clases, cuya magnitud y fuerza se derivaban del modo de producción dado y de su desarrollo.

La otra respuesta era que el mercado competitivo no constituía en sí mismo fundamentalmente un modo de determinación social, sino biológico, una expresión de un agregado de individuos humanos en lucha por su existencia. La sociedad, el objeto de la sociología, estaba constituida por un «medio moral», un sistema de valores y normas comunes que restringían e integraban a esos organismos humanos. El mercado se relacionaba con la sociedad en la medida en que estaba controlado y regulado por valores y normas. Así pues, el problema social era sobre todo la frecuente falta de esta relación, y su solución consistía en aumentar la integración de valores y la regulación normativa. Este fue el tipo de respuesta ofrecido por Durkheim[3] y, con diversas variantes, por una multitud de sociólogos franceses contemporáneos[4(ref)].

Muy inspirada por Durkheim, pero con una consideración más positiva de la cooperación fáctica que entrañaba el intercambio de mercado, la sociología americana codificó una teoría muy similar con el influyente manual de Park y Burgess, *Introduction to the science of sociology* (publicado por vez primera en 1921). Park y Burgess consideraban la economía de mercado como un sistema de «cooperación competitiva». La «más desnuda abstracción» de este sistema, objeto especial de la economía, se ponía de manifiesto en la «comunidad vegetal» de la botánica[5(ref)]. A diferencia del sistema botánico-económico, la sociedad y los grupos sociales, en cuanto sistemas sociales, se caracterizaban por

el *consensus*, que tenía tres aspectos; el *esprit de corps*, la «moral» o voluntad colectiva y las representaciones colectivas «que encarnan los objetivos de la actividad del grupo»[6(ref)]. «El consenso» no se utilizaba aquí, evidentemente, en el sentido comteano original, sino en el posterior sentido de acuerdo.

Una tercera respuesta que tuvo importancia en la formación de la teoría social moderna consideraba al mercado como un sistema de individuos, en el que cada uno de ellos calculaba racionalmente sus necesidades y las posibilidades de adquirir bienes para satisfacerlas y adaptar su conducta de acuerdo con ello. Este cálculo racional y puramente egoísta no se derivaba de la naturaleza humana, fuese fisiológica o psicológica, sino de un concreto sistema de valores histórico. La tarea consistía en investigar el carácter y el desarrollo de ese sistema de valores. El problema social no era que la sociedad estuviera divida por ese cálculo egoísta, sino, por una parte, la fuerza de los valores no capitalistas (en la concreta sociedad en cuestión) y, por otra, la «petrificación mecanizada» que se seguía de la decadencia de los originales valores capitalistas y que sólo dejaba un compulsivo mecanismo de mercado. Esta fue la respuesta elaborada en la ingeniosa combinación de Max Weber entre el historicismo alemán y el marginalismo austríaco.

En la segunda y tercera respuestas, la polarización entre el egoísmo individual y el contexto social proporcionaban a la sociología un objeto específico de estudio empírico. En la medida en que la conducta humana estaba determinada socialmente —y no simplemente determinada por el mercado, que Weber consideraba como un mecanismo social y en cuanto tal estudiado adecuadamente por la economía marginalista—, lo estaba por un sistema de valores y normas comunes. Este constituía un patrón social de determinación específico, al que hemos llamado comunidad ideológica, en un sentido neutral que no implica «falsa conciencia». El materialismo histórico, por el contrario, se constituye al margen de esta problemática del egoísmo y la comunidad ideológica[7], y se centra en los hombres como parte de una determinada totalidad social ya dada, un complejo irreducible de fuerzas y relaciones de producción y de estructuras políticas, en el que se atribuye a las dos primeras un peso especial por constituir la «instancia determinante» o la «base». Al embarcarse en su nueva empresa teórica, Marx y Engels rompieron con el tipo de problemática antes mencionado, en sus formas de utilitarismo y de humanismo feuerbachiano. Parte de este cambio de problemática fue que al

concepto de «acción» de economistas y sociólogos, centrado en el sujeto que elige, le sucedió el de *práctica:* una teoría del hombre en cuanto activo en procesos continuos de transformación económica, política e ideológica.

El capitalismo es una sociedad dividida en clases. El desarrollo de la economía capitalista no constituye el único marco del nacimiento de las modernas disciplinas sociales, que se han desarrollado en medio y como parte de las luchas de clases. Así, estos diferentes sistemas de pensamiento siempre han estado relacionados con las diferentes clases. Esto puede apreciarse en diversos puntes concretos: en las decisivas diferencias entre los sociólogos burgueses pioneros y los filósofos de la reacción feudal coetáneos suyos; en el desarrollo de las ideas de Pareto sobre la necesidad de una élite dirigente; en la noción de una sociología administrativa; en el «socialismo» de Durkheim y en la teoría weberiana de la dominación y la burocracia; y en la sociedad ideal de los economistas radicales.

La relación de los teóricos sociales con la lucha de clases ha sido fundamental para el descubrimiento y desarrollo de los patrones de determinación social que constituyen el núcleo de las disciplinas aquí investigadas. La nueva determinación de la «riqueza de las naciones» y los nuevos principios que debían regir la hacienda pública fueron expuestos, desde un punto de vista burgués y en medio de abundantes luchas sociales, por los economistas clásicos, los fisiócratas y sus predecesores. Desde un punto de vista burgués y pequeñoburgués pudo entenderse como «sentido común» la teoría marginalista del valor. Cualquiera que fuese su «concepción del hombre», el pensamiento social de Marx cambió decisivamente su trayectoria en 1845. Este cambio estuvo directamente relacionado con la experiencia que Marx y Engels tuvieron de la clase obrera y de sus luchas concretas. Simultáneamente con su descubrimiento y elaboración de un nuevo patrón de determinación social, Marx y Engels comenzaron a elaborar una nueva estrategia para el socialismo que reconocía al proletariado como portador de las tendencias indicadas por la nueva teoría de la sociedad. Asimismo, los sociólogos clásicos desarrollaron su teoría de la determinación social de la conducta humana desde sus personales experiencias, absolutamente distintas, de la sociedad capitalista y de sus problemas y contradicciones. La suya fue también, en gran medida, una experiencia crítica del capitalismo, una experiencia de crisis, pero experimentada por intelectuales que no estaban relacionados con la clase obrera. Al contrario, consideraban a la clase obrera y los problemas por ella planteados desde el punto

de vista de la sociedad burguesa. Al mismo tiempo, sin embargo, los intelectuales de la sociología estaban alienados de la fracción hegemónica de la burguesía, bien porque les quedaran ciertos vínculos y tradiciones aristocráticas o bien porque estaban relacionados con la pequeña o la baja burguesía. A estas fracciones burguesas subalternas, la situación de la sociedad capitalista de su época les resultaba antinatural, y era preciso ponerle remedio mediante el renacimiento de una comunidad ideológica.

El carácter particular de la crítica sociológica del «individualismo económico» se ve también dramáticamente ilustrado por el efecto que tuvo sobre la sociología la década de 1930 en Estados Unidos, período muy importante para la sociología posclásica. Desde cierta perspectiva, esa década fue un período de paro en masa, de marchas de hambre, de resistencia feroz de los empresarios contra los sindicatos. La ley marcial se proclamó en varias ciudades y se llamó a la Guardia Nacional y a la policía para acabar con las huelgas; en la *Memorial Day Massacre* de 1937, la policía de Chicago mató a diez obreros metalúrgicos. En estos «años turbulentos»[8(ref)] fue cuando Talcott Parsons formuló su sociología de la integración de valores y cuando Elton Mayo, Fritz Roethlisberger y sus colaboradores desarrollaron su teoría sobre la importancia fundamental del «sentimiento» no económico en las relaciones industriales como marco de la sociología industrial. Más elocuente es, quizá, el hecho de que la experiencia sociológica de los años 30 condujera a la virtual desaparición del concepto de lucha de clases del lenguaje sociológico y que el concepto de clase quedara sumergido bajo los de «estratificación» y escalas de evaluación. En *The Encyclopaedia of the Social Sciences* (de 1930) aparecen los términos clase, conciencia de clase y lucha de clases, pero no el término estratificación. Con las obras de Parsons[9(ref)] y de Lloyd Warner (cuya serie sobre las ciudades yanquis comenzó a aparecer en 1941) se desarrolló la idea de que las clases y estratos estaban basados en un consenso de valores sociales, de acuerdo con el cual se clasificaba la gente. En la actual *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales* ya no aparecen los términos clase ni, por supuesto, lucha de clases[10(ref)]. La nueva teoría de la estratificación, la sociología industrial y la «teoría voluntarista de la acción» formaban parte de una crítica de la «logica meramente económica», como decía Mayo, del capitalismo de competencia[11(ref)]. Esta crítica fue en buena medida la obra de un grupo de intelectuales de la Universidad de Harvard, feudo de la alta burguesía,

obsesionados por conservar los fundamentos de la sociedad en cuyo patriciado la Universidad ocupaba una sólida posición[12].

En el informe sobre el primer congreso internacional de sociología, celebrado en 1894, su Secretario general, René Worms, concluía con satisfacción: «Por último, y a pesar de la independencia concedida a los oradores, de la audacia con la que algunos de ellos han presentado sus ideas y de la libre entrada al congreso del público en general, no se ha producido ningún incidente que sirva para levantar el temor de que el orden establecido pueda sufrir en absoluto por el libre desarrollo de la sociología académica. Todo lo contrario…»[13(ref)]. Rara vez ha hecho la sociología una predicción más acertada.

El presente estudio comenzó con una consideración de la discusión sociológica sobre el legado teórico y la formulación extrateórica de la disciplina, y con los problemas planteados en las recientes filosofías del marxismo sobre la cientificidad y las afiliaciones práctico-históricas del materialismo histórico. En su contribución a un marxismo de la formación del marxismo, nuestro estudio ha corroborado la tesis de Althusser de que en 1845 fue el año del corte decisivo en la obra de Marx y Engels, y que la política obrera tuvo una importancia capital en esta ruptura teórica. El análisis de la decisiva relación de los sociólogos con el desarrollo del modo de producción capitalista y con la lucha de clases ofrece, si es correcto, una prueba de peso para la concepción de que el objetivo de un estudio científico-social de la sociología en cuanto fenómeno social se ve servido de forma más adecuada por un marxismo de la sociología que por una sociología de la sociología, que relaciona la disciplina con una comunidad de valores (Gouldner o Friedrichs), o por una economía de la sociología que la relaciona con un mecanismo de oferta y demanda (Ben-David, Oberschall y otros).

La cientificidad de las disciplinas aquí estudiadas no se ha tomado como algo evidente en sí, sino como un producto histórico complejo. Podría decirse que la contribución de este estudio a la sociología consiste en una identificación de su objeto específico, la comunidad ideológica; y su contribución al materialismo histórico, en una sistematización y clarificación del patrón de determinación social descubierto-producido por Marx. Su enfoque comparativo ofrece un posible marco para los debates actuales sobre las interrelaciones de las disciplinas sociales. A este respecto, una de las conclusiones más importantes de

nuestro estudio es que la economía, la sociología y el materialismo histórico son disciplinas distintas. En rigor, hablar de una sociología marxista, del marxismo como sociología, del marxismo ricardiano o de la convergencia entre el marxismo y la sociología o la economía es algo insostenible y que sólo pretende confundir. ¿Qué decir, pues, de la cientificidad de esas tres disciplinas? El hecho de que cada una de ellas posea un objeto específico y que cada una haya descubierto-producido un patrón de determinación social conecta a estas disciplinas fundamentalmente enfrentadas con los objetivos y los resultados de la ciencia desarrollada. Sus patrones de determinación no recurren a ninguna fuerza misteriosa y generan efectos que son perfectamente susceptibles de investigación empírica, en el funcionamiento de la competencia capitalista, en el funcionamiento de las diferentes formas de producción y en las oposiciones y conflictos entre los hombres en sus diferentes roles socio-económicos, en la actuación de instituciones como la familia y otras organizaciones y grupos formales. Los efectos de estos patrones de determinación deben estudiarse empírica y sistemáticamente. La historia de las disciplinas sociales está abundantemente sembrada de predicciones que han resultado falsas, inexactitudes, distorsiones ideológicas, períodos de estancamiento y decadencia, y acaloradas polémicas sobre cuestiones fundamentales, pero también lo está la historia de las ciencias naturales. No parece que haya ningún motivo sólido para negar el título de cientificidad a los esfuerzos de las disciplinas sociales. La verdadera cuestión se refiere más bien a su fertilidad relativa como productores de conocimiento acerca de la sociedad y a sus interrelaciones (si, por ejemplo, el objeto de una disciplia es un caso o aspecto especial y no reconocido de otra).

A lo largo de toda la historia de la economía y hasta el momento actual ha habido una continuidad básica de objeto. Este es también el caso con el materialismo histórico, hasta el punto de que esta ciencia se llama a menudo con el nombre de marxismo, en reconocimiento de la importancia central y no disminuida de la obra de su fundador, Karl Marx. En la sociología, sin embargo, no puede darse por supuesta una continuidad semejante. De todas formas, y como ya hemos visto en el capítulo 1, existe al menos una continuidad en las obras posclásicas enormemente influyentes de Talcott Parsons y de su crítico sociológico más destacado, Alvin Gouldner. Podríamos afirmar que, en realidad, es posible demostrar más concretamente que *la comunidad ideológica y el mercado son los dos ejes de la ciencia social posclásica y no marxista.* En el campo de la sociología esta hipótesis implica dos cosas: la primera, que el patrón

explicativo básico empleado en los estudios sociológicos empíricos (en la medida en que pretendan una explicación científica y no se emprenden como investigaciones *ad hoc y* principalmente administrativas) se fundamenta en los valores y normas de diferentes agregados humanos, desde civilizaciones y sociedades enteras hasta organizaciones formales y pequeños grupos informales; y la segunda, que la sociología posparsoniana en cuanto teoría social se mantiene también dentro de los confines de la comunidad ideológica. La alternativa, en ambos casos, consiste en basarse en los mecanismos del intercambio de mercado, como hemos visto ejemplificado en la actual sociología de la sociología.

Parece que el desarrollo posterior de la teoría sociológica muestra dos principales tendencias nuevas. Una, interesada por el específico alcance de la determinación social en cuanto tal, es el tema de la llamada perspectiva del conflicto desarrollada por Lewis Coser, Ralf Dahrendorf, Dennis Wrong, John Rex y otros. La problemática de estos escritores es esencialmente durkheimiana: el egoísmo individual frente a la sociedad como comunidad moral, que a su vez puede ser excesiva o insuficiente. Se diferencian de Durkheim y de Parsons en que, por escribir en el período de fuertes presiones internas debidas a la Guerra Fría y en los comienzos de la coexistencia pacífica internacional, el principal problema que se les presenta es la existencia de una «sociedad» excesiva. Pensaban que en la sociedad occidental de los años 50 y en la teoría social de Durkheim y de Parsons había una excesiva integración social. Estos autores cuestiona ron «la concepción supersocializada del hombre»[14(ref)], y señalaron la tendencia humana a resistir las normas sancionadas[15(ref)]. Subrayaron también que en toda sociedad hay grupos movidos por diferentes valores y normas, que esos grupos pueden estar en mutuo conflicto, y que no todos son igualmente capaces de imponer sobre los demás sus normas y valores[16]. El modo de actuación de la comunidad ideológica estudiado por estos sociólogos es diferente, pues, del analizado por Parsons. Sin embargo, otra forma de delimitar la determinación social por la comunidad ideológica ha sido desarrollada por las escuelas del interaccionismo simbólico y la etnometodología. Aquí el acento recae en que los valores y normas no sólo son *internalizados* en diferente medida, sino que también son diferentemente interpretados por las diferentes personas. Desde este punto de vista se postula un «paradigma interpretativo» contra el «paradigma normativo»[17].

La segunda de las nuevas tendencias en el reciente desarrollo de la sociología ha sido la importación del mecanismo de mercado a la teoría sociológica. La sociología se desarrolló en buena medida como crítica de la economía pero, en una notable inversión, la teoría de la competencia de mercado se toma hoy a menudo como modelo de una teoría del «intercambio social», desarrollada por George Homans, Peter Blau y otros[18(ref)]. Al cazador individual de la edad de piedra o al ama de casa marginalista que va a la compra les suceden ahora, como punto de partida de la organización social, los empleados de cuello blanco que intercambian consejo o aprobación.

Una consecuencia más de nuestra hipótesis de que la ciencia social está centrada en los patrones de determinación identificados en este estudio, es que la «ciencia política» no tiene —o todavía no ha descubierto y desarrollado— un específico objeto científico comparable a los de la economía, la sociología y el materialismo histórico. Esto es obvio en la ciencia política «conductista» occidental contemporánea, en la que el marco teórico está tomado o bien de la sociología (especialmente Parsons) o bien, en las teorías de Anthony Downs, Mancur Olson y otros, de la economía de mercado[19]. El materialismo histórico, sin embargo, posee su propia teoría política[20].

La vida social se ve también significativamente afectada por patrones de determinación diferentes a los de las ciencias sociales: por ejemplo, el lenguaje, las fuerzas físicas, la ecología natural. Un problema central para el desarrollo de las ciencias sociales es, por tanto, el de su articulación con los hallazgos de las ciencias de estos patrones. El movimiento de la mujer ha planteado también la cuestión de la sexualidad, de la discriminación y opresión sexuales cuyas causas y posibilidades de abolición todavía no ha sido capaz de analizar adecuadamente ninguna disciplina social.

Este libro se situó desde el comienzo de una coyuntura de crisis y controversia en el seno de las disciplinas sociales, sobre todo en la sociología y el materialismo histórico. ¿Es posible indicar ahora, a modo de conclusión, un camino para salir de esta confusa situación? Indudablemente, no es posible librarse de la crisis y la controversia que son inherentes a la vida social en general, sin excluir esa pequeña parte de la vida social dedicada a la práctica de la ciencia. Quizá sería posible, sin embargo, avanzar más allá de la situación actual hacia nuevas crisis y controversias. Una dirección ya se indicaba en nuestro primer capítulo, donde planteamos la cuestión de un marxismo del

marxismo, de un estudio histórico-materialista de la historia de la unión de la teoría marxista y el movimiento obrero revolucionario. La contribución aquí aportada a esa tarea, por muy modesta que sea, parece señalar la importancia de un marxismo del marxismo para el desarrollo del materialismo histórico como ciencia y como guía de la política revolucionaria; para liberar a Marx de los cuidados de un filosofar esotérico y de la explotación ideológica, ya sea fraccionalista o más o menos directamente contrarrevolucionaria.

Otras direcciones vienen indicadas por las relaciones específicas que se dan entre las ciencias sociales. Aunque su distinción mutua haga fútiles todas las tentativas eclécticas de conseguir una «síntesis», y estéril toda promiscuidad teórica, las tres disciplinas básicas de las ciencias sociales se relacionan de un modo determinado. La relación entre la economía y el materialismo histórico se basa en el hecho histórico de que la segunda se desarrolló como crítica de la economía política. Esto fue así debido no sólo a la concepción marxiana del papel determinante de la economía, sino también y quizá sobre todo debido a que la economía política era en aquella época la única ciencia social desarrollada. La economía política ya había tomado sus posiciones dentro del campo delimitado por el proyecto teórico de Marx y, en consecuencia, tenía que ser desalojada. Hoy, la sociología ha desarrollado también un cuerpo de conocimientos sobre la sociedad, el funcionamiento de los grupos, organizaciones e instituciones. En consecuencia, la situación actual del materialismo histórico exige una *crítica de la sociología*. Y puesto que el objeto de la sociología (la comunidad ideológica) está relacionado con el del materialismo histórico al igual que lo está el de la economía (el mercado), la crítica de la sociología tendría que ser del mismo tipo que la crítica de la economía política realizada por Marx. La comunidad ideológica remite a una realidad exterior, a valores y normas transmitidos en procesos empíricos de socialización y que determinan la conducta social de los hombres de forma predecible. Hemos señalado más arriba que el objeto de la sociología no implica la presunción de que la sociedad sea una comunidad ideológica unitaria. Al contrario, la sociología ha tratado expresamente de las relaciones de dominación y conflicto entre grupos, organizaciones e instituciones regidas por diferentes valores y normas. Al igual que el mercado, la comunidad ideológica ha sido y continúa siendo utilizada en la lucha de clases para fines ideológicos burgueses y pequeñoburgueses. Con todo, la sociología incluye también un componente científico y, siguiendo el ejemplo de la crítica marxiana de la economía política,

es necesario distinguir entre sociología científica y vulgar. Las intervenciones radicales de los últimos años se han ocupado principalmente de esta última, exponiendo y denunciando su distorsión ideológica. Este tipo de crítica ha sido oportuna y, en su conjunto, apropiada, pero, para un posterior desarrollo de la ciencia social, ahora es urgentemente necesario avanzar hacia una crítica de la sociología científica. Este esfuerzo, como el de la larga lucha de Marx con la economía política clásica, beneficiará indudablemente al materialismo histórico. Si el presente estudio es correcto en sus análisis sobre la constitución de las diferentes ciencias sociales, las bases de esa crítica ya están echadas.

La economía y la sociología no conceden un espacio propio al objeto del materialismo histórico, que se constituye fuera de su común problemática del interés individual y los valores sociales. Los economistas pueden hablar del capitalismo y los sociólogos de las clases y de los conflictos de clases, pero los primeros no consideran al capital como una relación de producción y los últimos no relacionan las clases y la lucha de clases con las concretas combinaciones históricas de las fuerzas y las relaciones de producción. Por otra parte, en el materialismo histórico el mercado y la comunidad ideológica tienen un espacio en cuanto determinantes sociales irreducibles. Las relaciones de producción capitalistas funcionan a través del mecanismo del mercado competitivo, y así son expresamente analizadas por Marx; por lo demás, en todo modo de producción hay una superestructura ideológica específicamente eficaz.

Podría decirse, en resumen, que la transformación del objeto de la economía por Marx tiene dos aspectos. En primer lugar, el mercado se pone en relación con un contexto social determinante más amplio, el modo de producción. Sus análisis muestran no sólo que la aparición y el desarrollo del mercado puede explicarse por la dinámica del modo de producción, sino también —y este es el segundo aspecto— que determinadas contradicciones teóricas de la economía clásica, tales como las que hay en los análisis del modo de operación de la teoría del valor trabajo, pueden resolverse. Max planteó y explicó a la vez problemas que la economía clásica no había visto, y resolvió los enigmas de la misma economía política.

Las tareas de la crítica marxista de la sociología son muy parecidas. Es necesario, ante todo, insertar los sistemas de valores y normas en una totalidad histórica, articularlos con las fuerzas y relaciones de producción, con el Estado y con la lucha de clases basada en estas estructuras y demostrar de qué forma la comunidad ideológica está determinada por esa totalidad. La segunda tarea

consiste en demostrar de qué forma las comunidades ideológicas encarnadas en diferentes grupos, organizaciones, instituciones y sociedades están estructuradas por la lucha de clases, constituyendo ejemplos diferentes y cambiantes de la unidad de opuestos, unidades contradictorias de los valores y normas de clases opuestas (esto exigiría, por ejemplo, un análisis de las organizaciones diferentes del de Max Weber, que percibía las organizaciones de dominación únicamente como expresiones de los valores y normas de la clase dominante).

El presente estudio no apunta, por tanto, ni a una convergencia ni a una síntesis, sino a una *superación de la sociología* —semejante a la superación de la economía clásica efectuada por Marx— y al desarrollo del materialismo histórico como *la* ciencia de la sociedad. Apuntar a una tarea, sin embargo, no equivale a realizarla. La medida en que esas posibilidades se muestren susceptibles de realización no dependerá únicamente de acontecimientos intracientíficos. El nacimiento y formación de las ciencias sociales estuvieron determinados por las luchas de clases de sociedades históricas concretas y también lo estará, sin duda alguna, su posterior desarrollo o estancamiento. Así pues, la cuestión de un futuro desarrollo de las ciencias sociales en la dirección del materialismo histórico permanece abierta; sobre todo para aquellos de nosotros que nos hemos comprometido a trabajar por él.

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS

AJS: *American Journal of Sociology*
ASR: *American Sociological Review*
RIS: *Revue Internationale de Sociologie*
RP: *Revue Philosophique*

Abrahams, Ph., *The Origins of British Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

Althusser, L., *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, PUF, 1959 [*Montesquieu, la política y la historia*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968].

Althusser, L., *For Marx*, Londres, Allen Lane, 1970 [*La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968].

Althusser, L., y Balibar, E., *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1970 [*Para leer «El capital*», México, Siglo XXI, 1969].

Althusser, L., *Lenin and philosophy and other essays*, Londres, NLB, 1971.

Althusser, *Politics and history*, Londres, NLB, 1972.

Althusser, L., «The conditions of Marx' scientific discovery», *Theoretical Practice*, 7/8, 1973.

Althusser, L., *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973 [*Para una crítica de la práctica teórica*, Madrid, Siglo XXI, 1974].

Althusser, L., *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, París, Maspero, 1974 [*Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Laia, 1978].

Althusser, L., *Eléments d'autocritique*, París, Hachette, 1974 [*Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975].

Anderson, P., *Passages from Antiquity to feudalism*, Londres, NLB, 1974 [*Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

Anderson, P., *Lineages of the Absolutist State*, Londres, NLB, 1974 [*El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

Annales de l'Institut Internationale de Sociologie, VIII, París, 1902.

Aron, R., *18 Lectures on industrial society*, Londres, 1967 [*Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, Barcelona, Seix Barrai, 1965].

Aston, T., comp., *Crisis in Europe 1560-1660*, Garden City, Doubleday, 1967.

Avineri, S., *Hegel's theory of the modern State*, Cambridge, University Press, 1972.

Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1967 (5.ª ed.) [*La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972].

Balibar, E., «Self-criticism», *Theoretical Practice*, 7/8, 1973.

Balibar, E., *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974 [*Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, 1976].

Barnard, F. M., *Herder's social and political thought*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Barry, B., *Sociologists, economists, and democracy*, Londres, Collier-Macmillan, 1970.

Baumgarten, E., comp., *Max Weber, Werk und Person*, Tubinga, Mohr, 1964.

Beadsley, D., *From Castlereagh to Gladstone*, Londres, Nelson, 1969.

Beaurin-Gressier, L., «Des forces qui déterminent l'évolution du milieu social», *RIS*, vol. 4, 4, 1896.

Beetham, D., *Max Weber and the theory of modern politics*, Londres, George Allen & Unwin, 1974.

Below, G. v., «Soziologie als Lehrfach», *Schmollers Jahrbuch*, volumen 43, 1919, pp. 59-110.

Below, G. v., «Zur Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft, Mi», *Historische Blätter*, I, 1912, pp. 5-30, 173-217.

Ben-David, J. y Zlozcover, A., «Universities and academic systems in modern society», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 3, 1962, pp. 45-84.

Ben-David, J., «The scientific role: the conditions of its establishment in

Europe», *Minerva*, vol. 4, 1965, pp. 15-54.

Ben-David, J. y Collins, R., «Social factors in the origins of a new science», *ASR*, 31, 1966, pp. 451-66.

Bendix, R., *Max Weber: an intellectual portrait*, Londres, Methuen, 1966.

Bendix, R. y Roth, G., *Scholarship and partisanship*, Berkeley, University of California Press, 1971.

Bernard, L. y J., *Origins of American sociology*, Nueva York, Russel & Russel, 1965.

Bernal, J., *Science in history*, Harmondsworth, Penguin, 1972 [*Historia social de la ciencia*, Barcelona, Península, 1973].

Bernès, M., «Programme d'un cours de sociologie générale I-II», *RIS*, vol. 3, 12, 1895 y vol. 4, 1, 1896.

Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1969 [*Socialismo evolucionista: las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Barcelona, Fontamara, 1975].

Bernstein, I., *A history of the American worker 1933-41. Turbulent years*, Boston, Houghton Miffin, 1969.

Bettelheim, Ch., *Calcul économique et formes de propriété*, París, Maspero, 1970 [*Cálculo económico y formas de propiedad*, Madrid, Siglo XXI, 1973].

Bettelheim, Ch., *Les luttes de clases en URSS*, I, París, Seuil/Maspero, 1974 [*Las luchas de clases en la URSS: primer período (1911-1923)*, Madrid, Siglo XXI, 1976].

Blau, P., *Exchange and power in social life*, Nueva York, Wiley, 1964.

Blaug, M., *Economic theory in retrospect*, Londres, Heineman, 1968.

Blaug, M., «Was there a marginal revolution?», *History of Political Economy*, vol. 4, 2, otoño de 1972.

Bonald, L.-A.-G. de, *Théorie du pouvoir, Oeuvres*, vols. 3-4, Bruselas, 1845.

Bourgin, *De Jaurès à Léon Blum. L'Ecole Normale et la politique*, Paris, Gordon and Breach, 1970 (1.ª ed. 1938).

Bourgin, H., *Le socialisme universitaire*, Paris, Stock, 1942.

Bousquet, G. H., *Pareto*, Lausana, Payot, 1960.

Bramson, L., *The political context of sociology*, Princeton, University Press, 1961.

Brogan, D. W., *The development of modern France*, Londres, Hamish Hamilton, 1967 (2.ª ed.).

Brooke, M. Z., *Le Play: engineer and social scientist*, Londres, Longman, 1970.

Bryson, G., *Man and society*, Princeton, University Press, 1945.

Bujarin, N., *The economic theory of the leisure class*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972 [*Economía política del rentista*, Barcelona, Laia, 1974].

Bunge, M., *Scientific Research*, Nueva York, Springer, 1967 [*La investigación científica*, Barcelona, Ariel, 1969].

Burke, E., *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth, Penguin, 1970.

Busoni, G., «Preface», V. Pareto, *Oeuvres Complètes*, vol. 11, Ginebra, Droz, 1967.

Calvez, J.-Y., *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.

Cambridge Economic History of Europe, III, Cambridge, University Press, 1963 [*Historia económica de Europa*, III, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1972].

Canguilhem, G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.

Cannan, E., *A review of economic theory*, Londres, Frank Cass, 1964. Capra, D. La, *Émile Durkheim*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1972.

Cavaillès, J., *Sur la logique*, París, PUF, 1960.

Chapman, G., *The Third Republic of France. Its firts phase, 1871-94*, Londres, Macmillan, 1962.

Coats, A. W. y S. E., «The changing social composition of Royal Economic Society 1890-1960 and the professionalization of British economics», *British Journal of Sociology*, XXIV, 2, junio de 1973. Cole, G. D. H. y Postgate, R., *The common people*, Londres, Methuen, 1963.

Colletti, L., *From Rousseau to Lenin*, Londres, NLB, 1972 [*Sociedad e ideología*, Barcelona, Fontanella, 1975].

Colletti, L., *Marxism and Hegel*, Londres, NLB, 1973 [*El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977].

Commager, H. S., *The American mind*, New Haven, Yale University Press, 1961.

Commons, J., «Is class conflict in America growing and is it inevitable?», *AJS*, XIII, pp. 756-66.

Comte, A., *Système de politique positive*, I-IV, Paris, 1851-54.

Comte, A., *Cours de philosophie positive*, I-IV, París, 1908.

Comte, A., *The positive philosophy of Comte*, vols. 1-3, H. Martineau, comp., Londres, 1896.

Comte, A., *System of positive polity*, I-IV, Londres, 1876.

Cooley, C. H., *Sociological theory and social research*, Nueva York, Henry Holt, 1930.

Cornforth, M., *The philosophy of Marxism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1960.

Coser, L., *The functions of social conflict*, Nueva York, Free Press,

1964.

Coser, L., *Masters of sociological thought*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1971.

Cornu, A., *Karl Marx et Friedrich Engels*, I-IV, París, PUF, 1955-70. Crawford, E., «The sociology of the social sciences», *Current Sociology*, XIX, 2, 1971 (publicado en 1973).

Croker, L., *Nature and culture: ethical thought in the Enlightenment*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1963.

Dahrendorf, R., «Out of Utopia: toward a re-orientation of sociological analysis», *AJS*, 64, 1958, pp. 115-27.

Dahrendorf, R., *Class and class conflict in industrial society.* Stanford, University Press, 1959.

Dahrendorf, R., *Conflict after class*, Londres, Longmans, 1967.

Dahrendorf, R., *Essays in the theory of society*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968.

Della Volpe, G., *Rousseau et Marx et autres essais de critique materialiste*, París, Grasset, 1974 [*Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez Roca, 1970].

Della Volpe, G., *Logica come scienza positiva*, Mesina, D'Anna, 1956.

Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883.

Dobb, M., *Political economy and capitalism*, Routledge and Kegan Paul, 1968

(2.ª ed.) [*Economía política y capitalismo*, México, FCE, 1973].

Dommanget, M., *Le curé Meslier*, París, Juillard, 1965.

Douglas, J., *The social meanings of suicide*, Princeton, University Press, 1967.

Drescher, S., *Tocqueville and England*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964.

Droz, J., *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, PUF, 1949.

Droz, J., *Le romantisme allemand et l'état*, Paris, Payot, 1966.

Dupeux, G., *La société française, 1789-1960*, París, Armand Colin, 1964.

Durkheim, E., «A Schaeffle, Bau und Leben des sozialen Körpers», vol. 1 (reseña), *RP*, XIX, 1885, pp. 84-101.

Durkheim, E., «Les études de science sociale», *RP*, XXII, 1886, pp. 61-80.

Durkheim, E., «La science positive de la morale en Allemagne», *RP*, XXIV, julio-diciembre de 1887, pp. 33-58, 113-42, 275-84.

Durkheim, E., *Les formes elémentaires de la vie réligieuse*, París, 1912.

Durkheim, E., *L'éducation morale*, París, Alcan, 1925.

Durkheim, E., *Sociologie et philosophie*, París, PUF, 1951.

Durkheim, E., *Professional ethics and civic morals*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957.

Durkheim, E., *Socialism*, Nueva York, Collier Books, 1958 (1.ª edición 1925).

Durkheim, E., *The rules of sociological method*, Glencoe, Free Press, 1958 [*Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Dédalo, 1964].

Durkheim, E., *Montesquieu and Rousseau, forerunners of sociology*, Ann Arbor, 1960.

Durkheim, E., *The division of labour in society*, Nueva York, Free Press, 1964 [*De la division del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire, 1967].

Durkheim, E., «Sociology and its scientific field», en K. Wolf, comp., *Essays on sociology and philosophy by Émile Durkheim et al.*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1964.

Durkheim, E., *La science sociale et l'action*, J.-C. Filloux, comp., París, PUF, 1970.

Durkheim, E., *Suicide*, Londres, Routledge Paperback, 1970 [*El suicidio*, Buenos Aires, Schapire, 1971].

Ellwood, C., «A psychological study of revolutions», *AJS*, XI, 1905-06.

Encyclopaedia of the Social Sciences, Nueva York, Macmillan, 1930.

Engels, F., *The condition of the working-class in England*, Londres, Panther, 1969 [*La situación de la clase obrera en Inglaterra*, en *OME* 6, Barcelona, Crítica, 1978].

Engels, F., *Principles of communism*, Londres, Pluto Press, s. f. [«Principios del comunismo», en *OME 9*, Barcelona, Crítica, 1978].

Espinas, A., «Leçon d'ouverture d'un cours d'histoire d'économie sociale», *RIS*, vol. 2, 5, 1894.

Faris, R., *Chicago Sociology, 1920-1932*, San Francisco, Chandler, 1967.

Feaver, G., *From status to contract*, Londres, Longman, 1969.

Ferguson, A., *An essay on the history of civil society*, Edimburgo, University Press, 1966.

Ferguson, A., *Principles of moral and political science*, Edimburgo, 1972.

Ferguson, W., *Scotland: 1689 to the present*, Edimburgo, Oliver & Boyd, 1969.

Feuerbach, L., «Vorläufige Thesen zu Reform der Philosophie», *Sämtliche Werke*, vol. 2, Stuttgart, 1959 [*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1976].

Feuerbach, L., «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», *Sämtliche Werke*, vol. 2, Stuttgart, 1959 [*Principios de la filosofía del futuro*, ed. conjunta con *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1976].

Feuerbach, L., «Das Wesen der Christentums», *Sämtliche Werke*, volumen 6, Stuttgart, 1960 [*La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975].

Fiamingo, G., «Sociology in Italy», *AJS*, I, 1895, pp. 335-52.

Finley, M. J., *The Ancient economy*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1973 [*La economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1974].

Flexner, A., *Universities American, English, German*, Nueva York, Oxford University Press, 1930.

Foner, Ph., *History of the labor movement in the United States*, Nueva York, 1955, II.

Foster, J., «Capitalism and the Scottish nation», en G. Brown, comp., *The red paper on Scotland*, Edimburgo, EUSPD, 1975, pp. 141-52.

Frank, A. G., *Sociology of development and underdevelopment of sociology*, Lund, Zenit, 1968 [«Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología», en *América Latina: subdesarrollo o revolución*, México, Era, 1973].

Freund, J., *The sociology of Max Weber*, Londres, Allen Lane, 1968.

Friedrichs, R., *A sociology of sociology*, Nueva York, Free Press, 1970 [*Sociología de la sociología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977].

Fromm, E., *Marx's concept of man*, Nueva York, Frederick Ungar, 1961.

Galbraith, J. K., *The new industrial State*, Nueva York, Houghton-Mifflin, 1967 [*El nuevo Estado industrial*, Barcelona, Ariel, 1974].

Gay, P., *The Enlightenment*, I, *The rise of modern paganism*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1967.

Gay, P., *The Enlightenment*, II, Nueva York, Alfred Knopf, 1969.

Gerratana, V., «Marx and Darwin», *New Left Review*, 82, noviembre-diciembre de 1973.

Gibbon, E., *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, (ed. Bury), Londres, 1896-1900.

Giddens, A., *Capitalism and modern social theory*, Cambridge, University Press, 1971 [*El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1977].

Gillespie, Ch., *The architecture of matter*, Nueva York, Harper & Row, 1962.

Godelier, M., *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, París, Maspero, 1973.

Goldberg, H., *The life of Jean Jaurès*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1962.

Goldfrank, W., «Reappraising Le Play», en Oberschall, comp., *The establishment of empirical sociology*, Nueva York, Harper & Row, 1972.

Gooch, G. P., *History and historians of the Nineteenth Century*, Boston, Beacon Press, 1965 (l.ª ed. 1913).

Gouhier, H., *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1965.

Gouldner, A., *The coming crisis of Western sociology*, Londres, Heineman, 1971 [*La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973].

Gouldner, A., «For sociology: "Varieties of political experience" revisited», *AJS*, 78, 1973, pp. 1083-93.

Gouldner, A., *For sociology*, Londres, Heineman, 1973 [*La sociología actual: renovación y crítica*, Madrid, Alianza, 1979].

Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, I-VI, Turin, Einaudi, 1964.

Gramsci, A., *Prison notebooks*, Londres, Lawrence and Wishart, 1971.

Grandjonc, J., *Marx et les communistes à Paris*, París, Maspero, 1974.

Grundriss der Sozialökonomik, Tubinga, Mohr, 1924-30 (2.ª ed.).

Gullberg, A., *Till den Svenska sociologins historia*, Estocolmo, Unga Filosofers förlang, 1972.

Gumplowicz, L., *Rasse und Staat*, apéndice a la 2.ª ed. de *Der Rassenkampf*, Innsbruck, 1909 (1.ª ed. 1875).

Gumplowicz, L., *Sociologie und Politik*, Leipzig, 1892.

Gumplowicz, L., Der Rassenkampf, Innsbruck, 1909 (2.ª ed.).

Gustafsson, B., *Marxism och revisionism. Eduard Bernsteins kritik av marxismen: dess idéhistoriska förutsättninger*, Estocolmo, Scandinavian University Books, 1969 [*Marxismo y revisionismo*, Barcelona, Grijalbo, 1974].

Gardlung, T., *Knut Wickseil*, Estocolmo, Bonniers, 1956.

Habermas, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *Philosophische Rundschau*, Sonderheft, 1967.

Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1973 (3.ª ed. esp.).

Harcourt, G. C. y Laing, N. F., comps., *Capital and growth*, Harmondsworth, Penguin, 1971 [*Capital y crecimiento*, México, FCE, 1977].

Harrod, R. F., *The life of John Maynard Keynes*, Londres, Macmillan, 1951.

Haupt, G.; Löwy, M., y Weill, L., *Les marxistes et la question nationale*, París, Maspero, 1974.

Hayek, F. A. v., comp., *Collectivist economic planning*, Londres, George Routledge & Sons, 1935.

Heaton, H., *Economic history of Europe*, Nueva York, Harper & Brothers, 1948.

Hegel, G. W. F., «Phänomenologie des Geistes», *Sämtliche Werke*, II, ed. G. Lasson, Leipzig, 1911 [*Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971].

Hegel, G. W. F., «Grundlinien der Philosophie des Rechts», *Sämtliche Werke*, IV,

ed., G. Lasson, Leipzig, 1911 [*Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975].

Hegel, G. W. F., «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften», *Sämtliche Werke*, V, ed. G. Lasson, Leipzig, 1911 [*Enciclopedia de las ciencias sociales*, México, Porrúa, 1973].

Hegel, G. W. F., «Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte», *Sämtliche Werke*, VIII, 1, ed. G. Lasson, Leipzig, 1920 [*La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972].

Hegel, G. W. F., *The Logic of Hegel* (trad. Wallace), Oxford, 1892.

Hegel, G, W. F., *The philosophy of mind* (trad. Wallace), Oxford, University Press, 1971 (l.ª ed. 1894).

Hegel, G. W. F., *Philosophy of right* (ed. Knox), Oxford, University Press, 1942.

Hegel, G. W. F., «Religion ist eine», en H. S. Harris, *Hegel's development*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Henderson, Ch., «Business men and social theorists», *AJS*, I, 1895-96, pp. 385-97.

Henderson, L., *Pareto's general sociology*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1935.

Hill, C., *The century of revolution, 1603-1714*, Edimburgo, Thomas Nelson, 1961 [*El siglo de la revolución*, Madrid, Ayuso, 1972].

Hinkle, R. y Hinkle, G., *The development of modern sociology*, Nueva York, Random House, 1954.

Hirst, P., «Morphology and pathology: biological analogies and metaphors in E. Durkheim, "The rules of sociological method"», *Economy and Society*, vol. 2, 1, febrero de 1973.

Hobbes, T., *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin, 1972 [*Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979].

Hobsbawm, E., *Labouring men*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1964 [*Trabajadores*, Barcelona, Crítica, 1979].

Hofstadter, R., *Social Darwinism in American thought*, Boston, Beacon Press, 1955.

Hofstadter, R., *The age of reform*, Nueva York, Vintage Books, 1960.

Hollander, J., «The dawn of economic science», en *Adam Smith, 1776-1926*,

Chicago, University Press, 1928.

Homans, G. y Curtis, C. P., *An introduction to Pareto*, Nueva York, Knopf, 1934.

Homans, G., *Social behaviour: its elementary forms*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.

Homans, G., *Sentiments and activities*, Nueva York, Free Press, 1962.

Honigsheim, P., «Reminiscences of the Durkheim school», en K. Wolff, comp., *Essays on sociology and philosophy by Émile Durkheim et al.*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1964.

Hook, S., *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1966 [*La génesis del pensamiento filosófico de Marx*, Barcelona, Barrai, 1974].

Horkheimer, M. y Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947 [*Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970].

Hubert, R., *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, París, Félix Alcan, 1923.

Hume, D., *Essays. Moral, political and literary*, mi, Londres, 1875.

Hughes, S., *Consciousness and society*, Nueva York, Vintage Books, s. f.

Hunt, E. y Schwartz, J., comps., *A critique of economic theory*, Londres, 1974.

Hutchison, T. W., *A review of economic doctrines, 1870-1929*, Oxford, Clarendon Press, 1962 (2.ª ed.).

Inkeles, A., «Personality and social structure», en R. Merton, L. Broom y L. Cottrell, comps., *Sociology today*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1965.

International Encyclopedia of the Social Sciences, Nueva York, Macmillan & Free Press, 1968 [*Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1974-77].

Jaspers, K., *Max Weber. Politiker-Forscher-Philosoph*, Munich, Piper, 1958.

Jessop, B., *Social order, reform and revolution*, Londres, Macmillan, 1972.

Jevons, S., *Principles of political economy*, Londres, 1871.

Jevons, S., *The State in relation to labour*, Londres, 1882.

Johansson, I., *Kritik av den popperianska metodologin*, Gotemburgo, Departamento de Filosofía Teórica (multicopiado), 1973.

Johnson, D., *Guizot*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Jones, R. A., «Comte and Spencer: a priority dispute in social science», *J. of the*

Hist, of the Behavioral Sciences, vol. 6, 1970, páginas 241-54.

Jones, G. S., «The Marxism of the early Lukács: an evaluation», *New Left Review*, 70, noviembre diciembre de 1971.

Kägi, P., *Genesis des historischen Materialismus*, Viena, Europa, 1963 [*La génesis del materialismo histórico*, Barcelona, Península, 1972].

Kamenka, E., *The ethical foundations of marxism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.

Kaufmann, W., *Hegel*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1966 [*Hegel*, Madrid, Alianza, 1968].

Kautsky, K., *Die Agrarfrage*, Stuttgart, 1902 (3.ª ed.) [*La cuestión agraria*, Barcelona, Laia, 1974].

Kautsky, K., *Foundations of Christianity*, Londres, Orbach and Chambers, 1972 [*Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1974].

Kettler, D., *The social and political thought of Adam Ferguson*, Ohio State University Press, 1965.

Keynes, J. M., *General theory of employment, interest and money*, Londres, Macmillan, 1936 [*Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, FCE, 1970].

Klein, L., *The Keynesian revolution*, Londres, Macmillan, 1968 (2.ª ed.).

Knight, F., *Risk, uncertainty and profit*, Boston y Nueva York, 1921.

Knight, F., *The ethics of competition and other essays*, Londres, George Allen & Unwin, 1935.

Krause, W., *Werner Sombarts Weg vom Katheder Sozialismus zum Fascismus*, Berlin, Rütten & Loening, 1962.

Kuhn, T., *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University Press, 1962 [*La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971].

Kuhn, T., «Logic of discovery or psychology of research?», en I. Lakatos y A. Musgrave, comps., *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge, University Press, 1970 [*La critica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975].

Kuznets, S., *Modern economic growth*, New Haven, Yale University Press, 1966.

Lakatos, I. y Musgrave, A., comps., *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge, University Press, 1970 [*La crítica y el desarrollo del*

conocimiento, Barcelona, Grijalbo, 1975].

Lane, D., *The roots of Russian communism*, Assen, Van Gorcum, 1969 [*Las raíces del comunismo ruso*, México, Siglo XXI, 1977].

Lange, O., «Marxian economics and modern economic theory», en D. Horowitz, comp., *Marx and modern economics*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968 [*Marx y la economía moderna*, Barcelona, Laia, 1973].

Lazarsfeld, P., «Notes on the history of quantification in sociology», *ISIS*, vol. 52, 2, junio de 1961.

Lecourt, D., *L'epistemologie historique de Gaston Bachelard*, Paris, Vrin, 1969.

Lecourt, D., *Pour une critique de l'epistemologie*, Paris, Maspero, 1972 [*Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973].

Lécuyer, B. y Oberschall, A., «Sociology: early history of social research», *International encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan & Free Press, 1968 [*Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, x, Madrid, Aguilar, 1977].

Lefranc, G., *Le mouvement socialiste sous la Troisième République (1875-1940)*, París, Payot, 1963.

Lefranc, G., *Le mouvement syndical sous la Troisième République*, París, Payot, 1967.

Lehmann, W., *Adam Ferguson and the beginnings of modern sociology*, Nueva York, Columbia University Press, 1930.

Lehmann, W., *John Millar of Glasgow*, Cambridge, University Press, 1960.

Lenin, V. I., *Collected Works*, Moscú, Progress Publishers, 1960-, 45 volúmenes [*Obras completas*, Madrid, Akal, 1974-].

Lenski, G., *Power and privilege*, Nueva York, McGraw-Hill, 1966.

Lentini, O., «Storiografia della sociologia italiana (1860-1925)», *La Critica Sociologica*, 20, invierno de 1971-72.

Lichtenberger, A., *Le socialisme et la révolution française*, Paris, 1899.

Lichtenberger, J., *Development of social theory*, Nueva York, D. Appleton-Century, 1936, cap. 15.

Liedman, S. E., «Marx, Engels och dialektikens lagar», *Hüften för Kritiska Studier*, 3, 1975.

Lindenlaub, D., *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik*, Wiesbaden, Franz

Steiner, 1967.

Lipset, S. M. comp., *Politics and social science*, Nueva York, Oxford University Press, 1969.

Lipset, S. M., *Revolution and counterrevolution*, Londres, Heineman, 1969.

Locke, J., *Two Treatises of government*, Cambridge, University Press, 1960.

Lockwood, D., «Social integration and system integration», en G. Zolschnan y W. Hirsch, comps., *Explorations in social change*, Londres, 1964.

Löwy, M., *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970 [*La teoría de la revolución en el joven Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1973].

Lukács, G., *Der Junge Hegel*, Neuwied y Berlín, Luchterhand, 1967 [*El joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1976].

Lukács, G., *Lenin*, Londres, NLB, 1970 [*Lenin*, México, Grijalbo, 1970].

Lukács, G., *History and class consciousness*, Londres, Merlin Press, 1971 [*Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975].

Lukes, S., *Émile Durkheim: his life and work*, Londres, Allen Lane, 1973.

Mably, *Entretiens de Phoicon sur le rapport de la morale avec la politique*, París, 1792.

Macchiavelli, N., *The Prince, selections form The Discourses and other writings*, Londres, Fontana, 1972 [*El Príncipe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978].

McLellan, D., *The young Hegelians and Karl Marx*, Londres, Macmillan, 1969 [*Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca, 1971].

McLellan, D., *Marx before Marxism*, Londres, Macmillan, 1970 [*De Hegel a Marx*, Barcelona, Redondo, 1973].

McLellan, D., *Karl Marx, his life and thought*, Londres, Macmillan, 1973 [*Karl Marx: su vida y sus ideas*, Barcelona, Crítica, 1977].

Machlup, F., *Essays on economic semantics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

McPherson, C. B., *The political theory of possessive individualism*, Oxford, University Press, 1964 [*La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970].

Madge, J., *The origins of scientific Sociology*, Nueva York, Free Press, 1962.

Maine, H. S., *Ancient law*, Londres, 1863 (2.ª ed.).

Maistre, J. de, *The works of Joseph de Maistre*, Londres, George Allen & Unwin, 1965.

Mamatey, V., «The development of Czechoslovak Democracy, 1920-1938», en V. Mamatey y R. Luza, comps., *A history of the Czechoslovak Republic 1918-1948*, Princeton, University Press, 1973.

Mandel, E., *Marxist economic theory*, Londres, Merlin Press, 1968 [*Tratado de economía marxista*, México, Era, 1969].

Mannheim, K., «Der Historismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 54, 1924, pp. 1-66.

Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge Paperback, 1960 [*Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1973].

Manuel, F., *The New World of Henri Saint-Simon*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956.

Manuel, F., *The prophets of Paris*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962.

Mao Tse tung, *Selected Works* (4 vols.), Pekín, Foreign Language Press, 1965-67 [*Obras escogidas*, Pekín, 1971].

Marcuse, H., *Reason and revolution*, Boston, Beacon Press, 1960 [*Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971].

Marcuse, H., *One-dimensional man*, Londres, RKP, 1967 [*El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barrai, 1969].

Marshall, A., *Memorials of Alfred Marshall* (A. C. Pigou, comp.), Londres, Macmillan, 1925.

Marx, K., *Grundrisse*, Berlin, Dietz, 1953 [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1972-76, 3 vols.].

Marx, K. y Engels, F., *Werke*, Berlín, Dietz, 1956, 41 vols. [*Obras de Marx y Engels (OME)*, Barcelona, Crítica, 1976].

Marx, K. y Engels, F., *Selected correspondence*, Moscú, Progress Publishers, s. f. [*Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973].

Marx, K. y Engels, F., *Selected Works* (1 vol.), Moscú, Progress Publishers, 1970.

Marx, K. y Engels, F., *The Holy Family*, Moscú, FLPH, 1956 [*La sagrada familia*, en *OME* 6, Barcelona, Crítica, 1978].

Marx, K., *Capital*, Moscú, Progress Publishers, 1962 [*El capital*, Madrid, Siglo XXI, 1975-1980, 8 vols.].

Marx, K. y Engels, F., *The German ideology*, Moscú, Progress Publishers, 1964 [*La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970].

Marx, K., *Writings of the young Marx on philosophy and society* (L. D. Easton y K. H. Guddat, comps.), Nueva York, Anchor Books, 1967.

Marx, K., *Theories of surplus value*, Londres, Lawrence and Wishart, 1969-72, 3 vols. [*Teorías de la plusvalía*, Madrid, A. Corazón, 1974, 2 vols.].

Marx, K., *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»* (trad. O'Malley), Cambridge, University Press, 1970 [«Crítica de la filosofía del Estado de Hegel», en *OME 5*, Barcelona, Crítica, 1978].

Marx, K., *Economic and philosophic manuscripts of 1844*, Londres, Lawrence & Wishart, 1970 [*Manuscritos de París*, en *OME* 5, Barcelona, Crítica, 1978].

Marx, K., *The poverty of philosophy*, Nueva York, International Publishers, 1971 [*Miseria de la filosofía*, Madrid, Júcar, 1974].

Marx, K., *A contribution to the critique of political economy*, Londres, Lawrence & Wishart, 1971 [*Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, A. Corazón, 1976].

Marx, K., «Marginal notes on Aloph Wagner's Lehrbuch der politischen Ökonomie», en *Theoretical Practice*, 5, 1972.

Marx, K., *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1973.

Marx, K., *The Revolutions of 1848*, Harmondsworth, Penguin, 1973.

Marx, K., «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en *Surveys from exile*, Harmondsworth, Penguin, 1973 [*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas* (2 vols.), I, Madrid, 1975].

Marx, K., *The First International and after*, Harmondsworth, Penguin, 1974.

Masaryk, T., *Suicide and the meaning of civilization*, Chicago, University Press, 1970.

Mayo, E., *The human problems of an industrial civilization*, Nueva York, Macmillan, 1933.

Maus, H., «Bericht über die Soziologie in Deutschland 1933 bis 1945», *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, vol. 11, 1959.

Mayer, G., *Friedrich Engels*, Londres, Chapman & Hall, 1936.

Meek, R., «The Scottish contribution to Marxist sociology», en *Economics and ideology and other essays*, Londres, Chapman & Hall, 1967, pp. 34-50 [*Economía e ideología*, Barcelona, Ariel, 1972].

Mehring, F., *Karl Marx*, Londres, Allen & Unwin, 1936 [*Carlos Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1967].

Meisel, J., *The myth of the ruling class*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1958.

Meisel, J., comp., *Pareto and Mosca*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965.

Menger, C., *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig, 1883.

Menger, C., *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Viena y Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky, 1923 (2.ª ed.).

Michels, R., *Political parties*, Glencoe, The Free Press, 1958 [*Los partidos politicos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972].

Miliband, R., *The State in capitalist society*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969 [*El Estado en la sociedad capitalista*, México, Siglo XXI, 1970].

Mill, J. S., *The earlier letters of J. S. Mill*, Toronto y Londres, Toronto University Press y Routledge and Kegan Paul, 1963.

Mill, J. S., *Principles of political economy*, Harmondsworth, Penguin, 1970 [*Principios de economía política*, México, FCE, 1951].

Mills, C. W., *The sociological imagination*, Londres, Oxford University Press, 1967 [*La imaginación sociológica*, México, FCE, 1969].

Mises, L. v., *Human action*, New Haven, Yale University Press, 1949.

Mitzman, A., *The iron cage*, Nueva York, Knopf, 1970 [*La jaula de hierro*, Madrid, Alianza, 1976].

Mommsen, W., *Max Weber und die deutsche Politik*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1959.

Mommsen, W., «Universalgeschichte und politisches Denken bei Max Weber», en *Historische Zeitschrift*, vol. 201, 1965, pp. 557-612.

Montesquieu, *L'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1970 [*Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972].

Montesquieu, *The spirit of laws*, Chicago y Londres, Encyclopaedia Britannica,

1952.

Moore, B., *Social origins of dictatorship and democracy*, Boston, Beacon Press, 1967 [*Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Barcelona, Península, 1973].

Mosca, G., *The ruling class*, Nueva York y Londres, McGraw, 1939.

Mosca, G., *Die herrschende Klasse*, Berna, Francke, 1950.

Muggeridge, K. y Adam, R., *Beatrice Webb: a life*, Londres, Seeker & Warburg, 1967.

Nicolaievsky, B. y Maenchen-Helfen, O., *Karl Marx: man and fighter*, Londres, Methuen, 1936 [*La vida de Carlos Marx*, Madrid, Ayuso, 1973].

Niedermann, J., *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe* (Bibliotheca dell' «Archivum Romanum», vol. 28), Florencia, 1941.

Nisbet, R., *The sociological tradition*, Londres, Heineman, 1967 [*La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977].

Oberschall, A., *Empirical social research in Germany, 1848-1914*, La Haya, Mouton, 1965.

Oberschall, A., comp., *The establishment of empirical sociology*, Nueva York, Harper & Row, 1972.

Odaka, K., «Sociology in Japan: accommodation of Western orientations», en H. Becker y A. Boskoff, comps., *Modern sociological theory*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1957, pp. 711-30.

Ogburn, W., *On culture and social change* (comp. O. D. Duncan), Chicago, University Press, 1964.

Oilman, B., *Alienation, Marx's conception of man in capitalist society*, Cambridge, University Press, 1971 [*Alienación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975].

Oppenheimer, F., *Der Ausweg*, Berlín, 1919.

Oppenheimer, F., *System der Soziologie*, Jena, Fischer, 1922.

Oxford Universal Dictionary Illustrated, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Page, C., *Class and American sociology: from Ward to Ross*, Nueva York, The Dial Press, 1940.

Pareto, V., *The mind and society*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1935.

Pareto, V., *Cours d'économie politique*, en *Oeuvres complètes*, vol. 1, Ginebra, Droz, 1964.

Pareto, V., *Sociological writings* (comp. S. E. Finer), Londres, Pall Mall, 1966.

Pareto, V., *The rise and fall of the elites*, Totowa (N. J.), Bedminster Press, 1968.

Pareto, V., *La transformation de la démocratie*, en *Oeuvres completes*, vol. 13, Ginebra, Droz, 1970.

Pareto, V., *Les systèmes socialistes*, París, 1926.

Pareto, V., *La liberté économique et les événements d'italie*, en *Oeuvres complètes*, vol. 14, Ginebra, Droz, 1971.

Pareto, V., *Manual of political economy*, Londres, Heineman, 1972.

Park, R. y Burgess, E., comps., *Introduction to the science of sociology*, Chicago, University Press, 1924 (2.ª ed.).

Parsons, T., *Essays in sociological theory*, Nueva York, Free Press, 1964.

Parsons, T., «Durkheim's contribution to the theory of integration of social systems», en K. Wolff, comp., *Essays on sociology and philosophy by Durkheim et al.*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1964.

Parsons, T., *Societies: evolutionary and comparative perspectives*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.

Parsons, T., *The structure of social action*, Nueva York, Free Press, 1968 [*La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968].

Parsons, T., *Politics and social structure*, Nueva York, Free Press, 1969.

Parsons, T., «On building social systems theory», *Daedalus*, otoño de 1970.

Parsons, T., *The system of modern societies*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971 [*El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas, 1974].

Pécheux, M. y Balibar, E., «Définitions», en M. Fichant y M. Pécheux, *Sur l'histoire des sciences*, París, Maspero, 1969 [*Sobre la historia de las ciencias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971].

Peel, J. D. Y., *Herbert Spencer: the evolution of a sociologist*, Nueva York, Basic Books, 1971.

Petridis, A., «Alfred Marshall's attitudes to the economic analysis of Trade Unions», *History of Political Economy*, v, 1, primavera de 1973.

Plejánov, G., *The development of the monist view of history (Selected*

philosophical works, vol. 1), Londres, Lawrence & Wishart, 1961 [*Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia*, en *Obras escogidas*, I, Buenos Aires, Quetzal, 1966].

Political Economy Club. Centenary volume, Londres, Macmillan, 1921.

Polanyi, K.; Arensberg, C, y Pearson, H., comps., *Trade and market in the early empires*, Nueva York, Free Press, 1957 [*Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976].

Polanyi, K., *Primitive and modern economies* (comp. M. Dalton), Garden City, Doubleday, 1968.

Popper, K., *The logic of scientific discovery*, Londres, Hutchinson, 1959 (1.ª ed. en alemán, 1934) [*La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1971].

Popper, K., *The poverty of historicism*, Londres, Routledge Paperback, 1961 (1.ª ed. 1957) [*La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973].

Popper, K., *The open society and its enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966 (5.ª ed.) [*La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidos, 1967].

Popper, K., *Conjectures and refutations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972 (4.ª ed.) [*El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidos, 1967].

Popper, K., *Objetive knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1972 [Conocimiento *objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974].

Pospelov, P. N. *et al.*, comps., *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion*, Moscú, Progress, 1968, 6 vols.

Poulantzas, N., *Political power and social classes*, Londres, NLB, 1973 [*Poder político y clases sociales*, Madrid, Siglo XXI, 1972].

Poulantzas, N., *Classes in contemporary capitalism*, Londres, NLB, 1975. [*Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977].

Quesnay, F., *Tableau économique des physiocrates*, ed. de M. Lutfalla, Paris, Calmann-Lévy, 1969 [*El Tableau Economique y otros escritos fisiócratas*, Barcelona, Fontamara, 1974].

Rae, J., *Life of Adam Smith*, Nueva York, Augustus Kelly, 1965 (2.ª edición).

Ratzenhofer, G., *Wesen und Zweck der Politik*, Leipzig, 1893.

Ratzenhofer, G., *Die soziologische Erkenntnis*, Leipzig, 1898.

Recktenwald, H. C., comp., *Lebensbilder grosser Nationalökonomen*, Colonia y Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1965.

Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper, Eine Konfrontation, Munich, Kösel, 1971.

Rex, J., *Key problems in sociological theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970 [*Problemas fundamentales de la teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977].

Rex, J., «Typology and objectivity: a comment on Weber's four sociological methods», en A. Sahay, comp., *Max Weber and modern sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

Rey, P.-P., *Les alliances de classes*, Paris, Maspero, 1973 [*Las alianzas de clase*, México, Siglo XXI, 1976].

Reynolds, L. y Reinolds, J., *The sociology of sociology*, Nueva York, David McKay, 1970.

Riazanov, D., *Karl Marx and Frederick Engels*, Londres, Martin Lawrence, 1927 [*Marx y Engels*, Madrid, A. Corazón, 1975].

Ricardo, D., *Principles of political economy and taxation*, Harmondsworth, Penguin, 1971 [*Principios de economía política y tributación*, México, FCE, 1973].

Rickert, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga y Leipzig, 1902.

Riedel, M., *Studien zu Hegel's Rechtsphilosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1969.

Ringer, F., *The decline of the German mandarins*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.

Robbins, L., *Essay on the nature and significance of economic science*, Londres, Macmillan, 1952 (2.ª ed.).

Robbins, L., *The theory of economic policy in English classical political economy*, Londres, Macmillan, 1952.

Rogin, L., *The meaning and validity of economic theory*, Nueva York, Harper & Brothers, 1956.

Röhrich, W., *Robert Michels, vom sozialistischen-syndikalistischen zum fascistischen Credo*, Berlin, Duncker & Humblot, 1972.

Roll, E., *A history of economic thought*, Londres, Faber, 1961 (2.ª ed.) [*Historia de las doctrinas económicas*, México, FCE, 1955].

Ross, E., *Russia in upheaval*, Londres, Fisher-Unwin, 1919.

Roth, G., «Introduction», en M. Weber, *Economy and society*, Nueva York, Bedminster Press, 1968.

Roucek, J., «Czechoslovak sociology», en G. Gurvitch y W. Moore, comps., *Twentieth century sociology*, Nueva York, The Philosophical Library, 1945, pp. 717-31.

Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Paris, 10/18, 1963 [«El contrato social», en *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979].

Rousseau, J.-J., *The social contract*, Londres, J. M. Dent, 1955.

Rowthorn, B., «Neo-Classicism, neo-Ricardianism and Marxism», *New Left Review*, 86, julio-agosto de 1974.

Rumney, J., *Herbert Spencer's sociology*, Londres, Williams and Norgate, 1934.

Runciman, W. G., *A critique of Max Weber's philosophy of social science*, Cambridge, University Press, 1972.

Sabine, G., *A history of political theory*, Londres, George Harrap, 1960.

Sahay, A., «The relevance of Max Weber's methodology in sociological

explanation», en A. Sahay, comp., *Max Weber and modern sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

Saint-Simon, H. de, *Oeuvres*, París, Anthropos, 1966 (6 vols.).

Saint-Simon, Henri de, *Social organization, the science of man and other writings*, ed. F. Markham, Nueva York, 1964.

Samuelson, P., *Economics*, Nueva York, McGraw-Hill, 1961 (6.ª ed.) [*Curso de economía moderna*, Madrid, Aguilar, 1977].

Sartre, J. P., *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960 [*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1968].

Sartre, J. P., *The question of method*, Londres, 1963 [«Cuestiones de método», en *Crítica de la razón dialéctica*].

Savigny, F. C. v., «Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebund», en J. Stern, comp., *Thibaut und Savigny*, Berlin, 1914.

Schäfer, D., «A contemporary academic view of Georg Simmel», A/S, vol. 63, 6,

mayo de 1958, pp. 640-641.

Schäffle, A., *Bau und Leben des sozialen Körpers*, Tubinga, 1875-79, 4 vols.

Schäffle, A., *Die Quintessenz des Sozialismus*, Gotha, 1885 (1.ª edición 1874).

Schelting, A. v., *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tubinga, Mohr, 1934.

Schwartz, S., *The Russian Revolution of 1905*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

Schmidt, A., *Geschichte und Struktur*, Munich, Hauser, 1971.

Schmidt, G., *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie*, Lübeck y Hamburgo, 1964.

Schmoller, G., *Uber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft*, Jena, 1875.

Schmoller, G., *Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*, Leipzig, 1888.

Schumpeter, J., *Ten great economists*, Nueva York, Oxford University Press, 1951 [*Diez grandes economistas*, Madrid, Alianza, 1971].

Schumpeter, J., *History of economic analysis*, Nueva York, Oxford University Press, 1954 [*Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1971].

Schumpeter, J., *Economic doctrine and method*, Londres, Allen & Unwin, 1954.

Schumpeter, J., *Capitalism, socialism and democracy*, Londres, Allen & Unwin, 1961 (4.ª ed.) [*Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1971].

Schwendinger, H. y H., *The sociologists of the chair*, Nueva York, Basic Books, 1974.

Second International Conference of Economic History, vol. 1, *Trade and politics in the Ancient World*, Paris, Mouton, 1965.

Seen, P., «What is “Behavioral Science”?», *J. of Hist, of the Behavioral Sciences*, vol. 2, 1966, pp. 107-22.

Semmel, B., *Imperialism and social reform*, Londres, George Allen & Unwin, 1960.

Seton-Watson, C., *Italy from fascism to liberalism: 1870-1925*, Londres, Methuen, 1967.

Shackleton, R., *Montesquieu*, Oxford, University Press, 1961.

Shaw, B., comp., *Fabian essays in socialism*, Londres, 1908 (2.ª ed.).

Sièyes, *What is the Third Estate?*, Londres, Pall Mall Press, 1963.

Simmel, G., *Die Probleme der Geschiehtsphilosophie*, Leipzig, 1892.

Simmel, G., *Die Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900.

Simmel, G., *Soziologie*, Munich y Leipzig, Duncker und Humblot, 1923 (3.ª ed.).

Small, A., «The Civic Federation of Chicago», *AJS*, I, 1895-95, páginas 79-103.

Small, A., «Private business is a public trust», *AJS*, I, 1895-96, páginas 276-89.

Small, A., «The State and semi-public corporations», *AJS*, I, páginas 398-410.

Small, A., «Scholarship and social agitación», *AJS*, I, pp. 564-82.

Small, A., «The scope of sociology, I-IX», *AJS*, v-x, 1899-1900-1904-05.

Small, A., «50 years of sociology in the United States, 1865-1915», *AJS Index to Volumens* I-LII, 1947, pp. 177-269.

Small, A., *The Cameralists*, Chicago, 1909.

Small, A., *The meaning of social science*, Chicago, 1910.

Small, A., *Origins of sociology*, Chicago, 1911.

Small, A., *The origins of sociology*, Chicago, University Press, 1924.

Smith, A., *The wealth of nations* (ed. E. Cannan), Methuen, 1970 [*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1958].

Smith, A., *The wealth of nations*, Harmondsworth, Penguin, 1970.

Smout, T. S., *A history of the Scottish people, 1560-1830*, Londres, Collins, 1969.

Soboul, A., *Histoire de la révolution française*, Paris, Gallimard, 1962.

Sombart, W., *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, 1902.

Sombart, W., «Karl Marx und die soziale Wissenschaft», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, nueva serie, vol. 8, 1908.

Sombart, W., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, 1911.

Sombart, W., *Der Bourgeois*, Munich y Leipzig, 1913 [*El burgués*, Alianza, 1972].

Sombart, W., *Händler und Helden*, Munich, 1915.

Sombart, W., *Der moderne Kapitalismus*, Munich y Leipzig, 1916 (2.ª ed. corregida y ampliada).

Spencer, H., *Social statics*, Londres, 1850.

Spencer, H., *The study of sociology*, Londres, 1882 (10.ª ed.).

Spencer, H., *Principles of sociology*, Nueva York, 1897.

Herbert Spencer (comp. S. Andreski), Londres, Nelson, 1971.

Sraffa, P., *Production of commodities by means of commodities*, Cambridge, University Press, 1960 [*Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966].

Stammer, O., comp., *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga, Mohr, 1965.

Stein, L., *The Social movement in France*, Totowa (N. J.), Bedminster Press, 1964.

Stigler, G., *Essays in the history of economics*, Chicago, University Press, 1965.

Strauch, D., *Recht, Gesetz und Staat bei Friedrich Carl von Savigny*, Bonn, Bouvier, 1963.

Strauss, L., Natural right and history, Chicago, University Press, 1953. Struik, D., Matematikens historia, Estocolmo, Prisma, 1966.

Sweezy, P., *The theory of capitalist development*, Nueva York, Monthly Review Press, 1964 [*Teoría del desarrollo capitalista*, México, FCE, 1970].

Tenbruck, F., «Die Genesis der Methodologie Max Weber's», *Kölner Zeitschrift f. Soziologie u. Sozialpsychologie*, II, (nueva serie), 1959, pp. 573-630.

Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969.

Terry, C., «Émile Durkheim and the French University: the institutionalization of sociology», en A. Oberschall, comp., *The establishment of empirical sociology*, Nueva York, Harper & Row, 1972.

Therborn, G., «Frankfurt Marxism», *New Left Review*, 63, septiembre-octubre de 1970 [*La escuela de Frankfurt*, Barcelona, Anagrama, 1972].

Therborn, G., «Habermas: a new eclectic», *New Left Review*, 67, mayo-junio de 1971 [«J. Habermas: un nuevo eclecticismo», *Teorema*, 6, junio de 1972].

Therborn, G., *Klasser och ekonomiska system*, Staffanstorp, Cavefors, 1971.

Therborn, G., *Critica e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1972.

Therborn, G., *Om klasserna i Sverige 1930-70*, Lund, Zenit, 1973 (2.ª ed.).

Therborn, G., «Social practice, social action, social magic», *Acta Sociologica*, vol. 16, 3, 1973.

Therborn, G., *Vad är bra värderingar värda?*, Staffanstorp, Cavefors, 1973.

Thier, E., *Das Menschenbild des jungen Marx*, Gotinga, 1957.

Thomas, W. I. y Park, R., «Life history», *AJS*, vol. 79, 1973, pp. 246-60.

Tilly, Ch. y Shorter, E., *Strikes in France, 1830-1968*, Cambridge, University Press, 1974.

Tinbergen, J., «Do communist and free economies show a convergent pattern?», *Soviet Studies*, XII, abril de 1961.

Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*, *Oeuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1951.

Tocqueville, A. de, *Recollections*, Londres, Macdonald, 1970.

Tocqueville, A. de, *The Ancien Regime and the French Revolution*, Londres, Fontana, 1971 [*El Antiguo Régimen y la revolución*, Madrid, Guadarrama, 1969].

Tocqueville, A. de, *Democracy in America*, Nueva York, 1971 [*La democracia en América*, México, FCE, 1973].

Tolman, F., «The study of sociology in institutions of learning in the United States, I-IV», AJS, VII, 1901-02, pp. 797-838; VIII, pp. 85-121, 251-72, 531-58.

Tönnies, F., *Der englische Staat und der deutsche Staat*, Berlin, 1917.

Tönnies, F., «Gegenwarts- und Zukunftsstaat», *Die Neue Zeit*, 20. 12.

1918.

Tönnies, F., «Soziologie und Hochschulreform», *Weltwirtschaftliches Archiv*, 16, 1920-21, pp. 212-45.

Tönnies, F., *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena, Fischer, 1925.

Tönnies, F., *Community and association*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1955.

Tönnies, F., *On sociology*, Chicago y Londres, 1971.

Toulmin, S., *Foresight and understanding*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1963.

Toulmin, S. y Goodfield, J., *The discovery of time*, Londres, Hutchinson, 1965.

Tozzi, G., *Economisti greci e romani*, Milán, Feltrinelli, 1961.

Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, Mohr, 1922.

Tullberg, R. M., «Marshall's "Tendency to socialism"», *History of Political Economy*, VII, 1, primavera de 1975, pp. 75-111.

Veblen, T., *The theory of the leisure class*, Nueva York, Mentor Books, 1953 [*Teoría de la clase ociosa*, México, FCE, 1966]. Vereker, Ch., *Eighteenth Century optimism*, Liverpool, University Press, 1967.

Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages, Tubinga, 1911. Vincent, G., «Varieties of sociology», *AJS*, XII, 1906, pp. 1-10. Vygodsky, V. S., *Die Geschichte einer grossen Entdeckung*, Berlin, Verlag Die Wirtschaft, 1967.

Völkerling, F., *Der deutsche Katheder Sozialismus*, Berlin, Verlag der Wissenschaften, 1959.

Wallerstein, L, *The modern world system*, Nueva York, Academic Press, 1974 [*El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

Walras, L., *Etudes d'économie appliquée*, París y Lausana, 1898.

Walras, L., *Eléments d'économie politique pure*, Lausana y Paris, 1900.

Walras, L., *The correspondence of Léon Walras and related papers* (ed. W. Jaffé), Amsterdam, North Holland Publishing Co., 1965.

Walton, P. y Gamble, A., *From alienation to surplus value*, Londres, Sheed & Ward, 1972 [*Problemas del marxismo contemporáneo*, Barcelona, Grijalbo, 1977].

Ward, L., *Dynamic sociology*, Nueva York, 1898 (2.ª ed.).

Ward, L., «Collective telesis», *AJS*, II, 1896-97, pp. 801-22.

Ward, L., «Contemporary sociology, I-III», *AJS*, VII, 1901-02, pp. 476-500, 629-58, 749-62.

Warner, L. y Lunt, P., *The social life of a modern community*, New Haven, Yale University Press, 1941.

Webb, B., *My apprenticeship*, Londres, Longman Green, 1926.

Webb, B., *Our partnership*, Londres, Longman Green, 1948.

Webb, S. y B., *Industrial democracy*, Londres, 1897.

Webb, S. y B., *Methods of social study*, Londres, Longmans, Green, 1932.

Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926.

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religions Soziologie*, Tubinga, Mohr, 1920.

Weber, M., *Politische Schriften*, Munich, Drei Masken, 1921.

Weber, M., *Gessamelte Aufsätze zur Social- und Wirtschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr, 1924.

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Sociologie und Sozialpolitik*, Tubinga, Mohr, 1924.

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, Mohr, 1951 (2.ª ed.) [Trad. parcial: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973].

Weber, M., *Gesammelte politische Schriften*, Tubinga, Mohr, 1971 (3.ª ed.).

Weber, M., *Wirtschaft und Gesselschaft*, Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1964 (4.ª ed.) [*Economía y sociedad*, México, FCE, 1964].

Weber, M., *On the methodology of the social sciences*, Glencoe, Free Press, 1949.

Weber, M., *The theory of social and economic organization*, Nueva York, Free Press, 1964.

Weber, M., *Economy and society,* Nueva York, Bedminster Press, 1968.

Weber, M., *From Max Weber* (comps., H. Gerth y C. W. Mills), Lon

dres, Routledge Paperback, 1970 [*Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Martínez Roca, 1972].

Weis, E., *Geschichtsauffassung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie,* Munich, Franz Steiner, 1956.

Wells, G. A., *Herder and after*, La Haya, Mouton, 1959.

Wicksell, K., *Socialiststaten och nutidssamhället*, Estocolmo, 1905.

Wicksteed, Ph., *Common sense of political economy,* Londres, Routledge, 1933.

Wiese, L. v., *Staatssozialismus,* Berlín, 1916.

Wiese, L. v., «Die Soziologie als Einzelwissenschaft», *Schmollers Jahrbuch*, 44, 1920, pp. 347-67.

Wiese, L. v., «Der internationale Entwicklungsstand der Allgemeinen

Soziologie» en E. Jurkat, comp., *Reine und angewandte Soziologie. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinum achtzigsten Geburtstage am 26. Juli 1935*, Leipzig, Hans Buske, 1936.

Wieser, F. v., *Gesammelte Abhandlungen*, Tubinga, Mohr, 1929.

Wilson, T., «Normative and interpretative paradigms in sociology», en J. Douglas, comp., *Understanding everyday life*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

Winckelmann, J., «Max Webers Verständnis von Mensch und Gesellschaft», en K. Engisch, B. Pfister y J. Winckelmann, comps., *Max Weber*, Berlin, Duncker und Humbolt, 1964.

Windelband, W., *Präludien*, II, Tubinga, 1919.

Wolff, K., comp., *The sociology of Georg Simmel*, Nueva York, Free Press, 1964.

Wolff, K., comp., *Essays on sociology and philosophy by Émile Durkheim et al.*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1964.

Worms, R., «Le premier Congrès de l'Institut International de Sociologie», *RIS*, vol. 2, 10, 1894.

Worms, R., «L'économie sociale», *RIS*, vol. 6, 6-7, 1896.

Wright, E. O., «To control or to smash bureaucracy: Weber and Lenin on politics, the State, and bureaucracy», *Berkeley Journal of Sociology*, XIX, 1974-75.

Wrong, D., «The oversocialized conception of man in modern sociology», *ASR*, 26, abril de 1961, pp. 183-93.

Zeleny, J., *Die Wissenschaftslogik und «Das Kapital»*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1968 [*La estructura lógica de «El capital» de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974].

Zeitlin, I., *Ideology and the development of sociology*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1968.

REVISTAS

American Journal of Sociology

L'Année Sociologique

Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik

Revue Internationale de Sociologie

Rivista Italiana di Sociología

ÍNDICE DE NOMBRES

Barbon, Nicholas
Barnard, F. M.
Bauer, Bruno
Becker, Carl Heinrich
Beesly, Edward
Beetham, David
Belgian Society of Sociology
Ben-David, Joseph
Benes, Eduard
Bentham, Jeremy
Berelson, Bernard
Bernal, J. D.
Bernard, Claude
Bernstein, Eduard
Bettelheim, Charles
Bichat, Xavier
Black, Joseph
Blanqui, Adolfo
Blau, Peter
Blaug, Mark
Bodin, Jean
Boisguillebert, Pierre Le Pesant, señor de
Boite, Frederic
Bonald, A-G. de
Booth, Charles
Borkenau, Franz
Bossuet, Jacques Bénigne
Bouglé, Célestin
Bourgin, Hubert
Bousquet, G. H.
Bramson, I.

Kaufmann, Walter
Kautsky, Karl
Keynes, John Maynard
Knies, Karl
Knight, Frank
Korsch, Karl
Kovalevsky, Maxim
Koyré, Alexandre
Kraepelin, Emil
Kuhn, Thomas
Kuznets, Simon
La Follette, Robert Marion
Laffitte, Jacques
Lakatos, L.
Lalande, A.
Lamarck, Jean Batiptes
Lavoisier, Antoine Laurent
Lazarsfeld, Paul
Le Bon, Gustave
Le Play, Frédéric
Lecourt, Dominique
Lenin. V. I.
Lenski, Gerhard
Lévi-Strauss, Claude
Lichtenberger, André
Liga de Comunistas
Liga de los Justos (emigrados alemanes)
Lilienfeld, Paul von
Linné, Carl von
Lipset, Seymour
Locke, John

Savigny, Friedrich Carl von
Say, Jean-Baptiste
Say, Léon
Schafer, Dietrich
Schäffle, Albert
Scheele, Karl Wilhelm
Schlegel hermanos
Schmidt, Gustav
Schmoller, Gustave
Schulz, Wilhelm
Schumpeter, Joseph
Schwarzschild, Leopold
Schwendinger, Hermand y Julia
Scott, Walter
Seeman, Melvin
Select Society Edinburgh
Selznick, Philip
Senior, Nassau
Shaw, George Bernard
Shils, Edward
Sieyès, Abbé
Sighele, Scipio
Simiand, François
Simmel, Georg
Sinclair, Upton
Sismondi, Jean Charles Simonde de
Small, Albion
Smelser, Neil
Smith, Adam
Sociologists for Women in Society
Sociology Liberation Movement

Sombart, Werner
Sonnenfels, Joseph von
Sorel, George
Sorokin, P.
Spann, Othmar
Spencer, Herbert
Spengler, Oswald
Spinoza, Baruch
Sraffa, Piero
Stalin, Joseph
Stammler, Rudolf
Stein, Lorenz von
Stendhal, Marie Henri Beyle
Steuart, Sir James
Stigler, George
Stirner, Max
Strauss, David
Strindberg, Johan August
Struik, Dirk
Summer, Williams Graham
Sweezy, Paul
Sybel, Heinrich von
Taine, Hippolyte Adolphe
Tekebe, Tongo
Tarde, Gabriel
Ternaux, Guillaume
Thierry, Augustine
Timasheff, Nicholas
Tinbergen, Jan
Tocqueville, Alexis de
Tönnies, Ferdinand

Weitling, Wilhelm
Wells, G. A.
Westermarck, Edward
Wickseil, Knut
Wicksteed, Philip
Wilson, Woodrow
Windelband, Wilhelm
Worms, René
Wrong, Dennis
Wundt, Wilhelm
Zeitlin, I.
Zeleny, Jindrich

INDICE DE OBRAS

Cuestión india, La (Marx)
Cuestiones de método (Sartre)
Démocratie en France, De la (Guizot)
Democracia en América, La (Tocqueville)
Descriptive sociology (Spencer)
Desarrollo del capitalismo en Rusia, El (Lenin)
Dialéctica de la Ilustración, La (Horkheimer y Adorno)
Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, El (Marx)
Discours sur l'histoire universelle (Bossuet)
Discourse about trade (Child)
Discourse of trade (Barbon)
Discovery of time, The (Toulmin y Goodfield)
División del trabajo social, De la (Durkheim)
Dynamic sociology (Ward)
Economía y sociedad (Weber)
Economic theory in retrospect (Blaug)
Economy and society (Parsons y Smelser)
Edge of objectivity, The (Gillespie)
Education morale, (Durkheim) [curso sobre]
Einleitung in die Geisteswissenschaften (Dilthey)
Elementi di scienza política (Mosca)
Elements d'autocritique (Althusser)
Empirical social research in Germany (Oberschall)
Enciclopedia de las ciencias sociales (Hegel)
England's treasure by foreign trade (Mun)
Enter Plato (Gouldner)
Entretiens de Phoicon (Mably)
Esbozo de una crítica de la economía política (Engels)
Esencia del cristianismo, La (Feuerbach)
Esprit des lois, L' (Montesquieu)
Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain (Condorcet)

Essay on the history of civil society, An (Ferguson)
Establishement of empirical sociology, The (comp. Oberschall)
Ética profesional y moral pública (Durkheim)
Fabric of heaven, The (Tourimin y Goodfield)
Fenomenología del espíritu (Hegel)
Formas elementales de la vida religiosa, Las (Durkheim)
Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies)
General theory of employment, interest and money (Keynes)
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Weber)
Grundrisse (Marx)
Guerra civil en Francia, La (Marx)
Histoire de la civilization en France (Guizot)
Historia y consciencia de clase (Lukács)
Hombre unidimensional, El (Marcuse)
Ideología alemana, La (Marx y Engels)
Izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo, El (Lenin)
Lenin et la philosophie (Althusser)
Leviathan (Hobbes)
Lineages of the absolutist State (Anderson)
Lire le Capital (Althusser y otros)
Logica come scienza positiva (Della Volpe)
Logic of scientific discovery, The (Popper)
Ludwig Feuerbach (Engels)
Manifiesto comunista (Marx y Engels)
Manuale d'economia politica (Pareto)
Manuscritos de París (Marx)
Miseria de la filosofía (Marx)
Moderne Kapitalismus, Der (Sombart)
Morals in evolution (Hobhouse)
Nouveau christianisme, Le (Saint-Simon)
Oceana (Harrington)

Origin and development of the moral ideas, The (Westermarcks)
Origin of the distinction of ranks, The (Millar)
Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, El (Engels)
Para una crítica de la epistemología (Lecourt)
Patriarcha (Filmer)
Paysans, Les (Balzac)
Philosophie et philosophie spontanée des savants (Althusser)
Philosophie des Geldes, Die (Simmel)
Philosophie des Rechts (Hegel)
Plan de travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (Comte)
Political parties (Michels)
Politics and history (Althusser)
Pour Marx (Althusser)
Poverty of historicism, The (Popper)
Power elite in USA, The (Wright Mills)
Principios de economía política y tributación (Ricardo)
Principios del comunismo (Engels)
Principles of moral and political science (Ferguson)
Principles of political economy (J. S. Mill)
Principles of sociology (Spencer)
Problem der Geschieht sphilosophie, Die (Simmel)
Production of commodities by means of commodities (Sraffa)
Proper sphere of government, The (Spencer)
¿Qué es el tercer estado? (Sièyes)
¿Qué hacer? (Lenin)
Quintessenz des Socialismus, Die (Schäffle)
Rasse und Staat (Gumplowicz)
Rassenkampf, Der (Glumplowicz)
Reglas del método sociológico, Las (Durkheim)
Rektoratsrede (Windelband)
Réponse a John Lewis (Althusser)

Revue Philosophique (Durkheim)
Rise and fall of the elites (Pareto)
Rouge et le noir, Le (Stendhal)
Rousseau et Marx et autres essais de critique matérialistes (Della Volpe)
Science in history (Bernal)
Science sociale et l'action, La (Durkheim)
Social system, The (Parsons y otros)
Social statistics (Spencer)
Sociological imagination, The (Mills)
Sociological tradition, The (Nisbet)
Sociologists of the chair (Schwendinger)
Sociology of development and underdevelopment of sociology (Frank)
State of the poor, The (Eden)
Structure of psychoanalytical theory, The (Rapaport)
Structure of scientific revolutions, The (Kuhn)
Study of sociology, The (Spencer)
Suicidio, El (Durkheim)
Suicide and the meaning of civilization (Masaryk)
Sur la logique (Cavaillès)
Survey of London life and labour (Booth)
Sybil or the two Nations (Disraeli)
Système social (D'Holbach)
Systèmes socialistes, Les (Pareto)
Theorie der Gesellschaftliche Wirtschaft (Von Wieser)
Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil (De Bonald)
Teorías sobre la plusvalía (Marx)
Tesis sobre Feuerbach (Marx)
Towards a general theory of action (Parsons y otros)
Trattato di sociologia generale (Pareto)
Two treatises on government (Locke)
Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschafter (Menger)

Wealth of nations, The (Smith)
¿Qué es el tercer estado? (Sieyès)
¿Qué hacer? (Lenin)
Wissenschafslogik und Das Kapital, Die (Zeleny)



GÖRAN THERBORN (Suecia, 1941). Ocupa la cátedra de Sociología en la Universidad de Cambridge. Previamente fue codirector del Swedish Collegium for Advanced Study en Uppsala y profesor de Sociología en la Universidad de Uppsala (Suecia). Entre su vasta producción científica, destacan sus obras «¿Cómo domina la clase dominante?» (1979), «Ciencia, clase y sociedad. Sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico» (1980, ambas en Siglo XXI de España) y «Europa hacia el siglo veintiuno». Más recientemente ha publicado «El mundo, una guía para principiantes» (2012), «The Killing Fields of Inequality» (2013) y «¿Del marxismo al posmarxismo?» (2014).

Notas

[1] A. Gunder Frank, *Sociology of development and underdevelopment of sociology*, Lund, 1968. [«Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología», en *América Latina: subdesarrollo o revolución*, México, Era, 1973.]
<<

[2] La sociología de la sociología fue introducida por vez primera como materia específica en la reunión anual de la American Sociological Association de 1967. Aparte de las obras que se analizan más abajo, una interesante contribución a este género es la colección de artículos compilados por Larry y Janice Reynolds, *The sociology of sociology*, Nueva York, 1970. Para un estudio bibliográfico, véase, por ejemplo, Elizabeth Crawford, «The sociology of the social sciences», *Current Sociology*, XIX, 2, 1971, aunque publicado en 1973. <<

[3] R. Friedrichs, *A sociology of sociology*, Nueva York, 1970, p. 120. [*Sociología de la sociología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.] <<

[4] En este punto se puede señalar otro reexamen importante y completamente diferente de la sociología: Herman y Julia Schwendinger, *Sociologists of the chair*, Nueva York, 1974, del que desafortunadamente no podemos tratar aquí. Este libro es una profunda y sensacional *Ideologiekritik* marxista de la sociología clásica americana, que la relaciona también con sus fuentes de inspiración europeas. <<

[5] En el *American Journal of Sociology*, por ejemplo, la *Crisis* de Gouldner ha sido objeto de un simposio crítico (vol. 77, 1971, pp. 312-23) y foco de un número especial sobre «variedades de experiencia política» (vol. 78, julio de 1972), que desembocó en una violenta polémica, sobre todo entre Gouldner y S. M. Lipset (vol. 78, 5 y 6, vol. 79, 1, marzo, mayo y julio de 1973). <<

[6] Hay, sin embargo, algunos valerosos caballeros que intentan resucitar al viejo Spencer. Véase el prólogo de Ronald Fletcher y el ensayo introductorio de Stanislav Andreski a la selección de textos de Spencer realizada por Andreski, *Herbert Spencer*, Londres, 1971. <<

[7] H. S. Commager, *The American mind*, New Haven, 1961, p. 89. <<

[8] R. Hofstadter, *Social darwinism in American thought*, Boston, 1955, página 34. <<

[9] Hofstadter, *op. cit.*, p. 48. <<

[10] Un célebre ejemplo de ese tipo de crítica es R. Dahrendorf, «Out of Utopia: toward a re-orientation of sociological analysis», *American Journal of Sociology*, 64, 1958, pp. 115-27, reimpreso varias veces en otras publicaciones. <<

[11] T. Parsons, *The structure of social action*, Nueva York, 1968, cap. 2. [*La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968.] <<

[12] *Ibid.*, cap. 3. <<

[13] *Ibid.*, p. 499 [p. 619]. <<

[14] *Ibid.*, pp. 69, 77 *ss.* <<

[15] *Ibid.*, p. XXII [p. 28]. <<

[16] *Ibid.*, p. 341 [p. 429]. Es particularmente significativo que la afirmación de Parsons sobre las bases de la sociología de Durkheim no se apoye ni en un testimonio directo ni en la propia referencia de Parsons, la introducción de Marcel Mauss a la publicación póstuma del *Socialism*, de Durkheim (Nueva York, 1958; primera edición, 1925). En realidad, lo que Mauss dice es que la tesis de Durkheim, *La división del trabajo social*, se planeó en primer lugar de forma «absolutamente abstracta y filosófica, bajo el título: la relación entre individualismo y socialismo», y que Durkheim comenzó a ver muy pronto su problema filosófico en términos sociológicos (p. 32). El primer trabajo de Durkheim, publicado en 1885 y escrito el año anterior, fue una crítica del economista y sociólogo organicista alemán Schaeffle, en la *Revue Philosophique*, XIX, 1885, pp. 84-101. A partir de los primeros escritos de Durkheim se puede inferir que llegó a la sociología sobre todo a través de las obras de Comte, Espinas, Spencer, y los economistas éticos alemanes. En esos escritos no puede apreciarse un abandono de la economía socialista. Véase sobre todo el artículo crítico «Le études de science sociale», *Revue Philosophique*, XXII, 1886, pp. 61-80. También es significativo que durante esos años Durkheim sólo se refiera a Comte y no, como también hará después, a Saint-Simon, Véase también el «Cours de science sociale» (desde 1888), incluido, junto con el texto anterior, en E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, J. C. Filloux, comp., París, 1970, pp. 77-110. La «economía socialista» que Durkheim estudió ampliamente durante estos años era la de los *Kathedersozialisten* alemanes, pero la economía ética influyó en su propio proyecto sociológico. Para más detalles, véase más adelante el cap. 5. La afirmación gratuita de Parsons muestra la pasión y el objetivo político ocultos tras su intrincado análisis teórico. <<

[17] Parsons, *The structure of social action*, p. 768 [p. 930]. <<

[18] C. W. Mills, *The sociological imagination*, Londres, 1967, p. 6 *ss*. [*La imaginación sociológica*, México, FCE, 1969, p. 26.] <<

[19] *Ibid.*, pp. 11 *ss.*, 165 *ss.* <<

[20] *Ibid.*, pp. 13, 171-6. <<

[21] *Ibid.*, pp. 6, 165; cap. 6 *passim.* <<

[22] *Ibid*, caps. 2-3 <<

[23] *Ibid.*, especialmente el apéndice. <<

[24] *Ibid.*, p. 14. <<

[25] Hegel terminó la *Fenomenología* en la noche del 12 al 13 de octubre de 1806, y Napoleón ocupó Jena en la noche del 13. Hegel lo vio y escribió a su amigo Niethammer: «Es un sentimiento maravilloso ver a tal personalidad, concentrada en un punto, dominando al mundo entero desde su caballo. Es imposible dejar de admirarlo». Sin embargo, el famoso prefacio no se escribió hasta enero de 1807, y en él Hegel rechaza expresamente la relación entre la situación personal y la obra filosófica. Hegel señala el amanecer de una nueva era: «No es nada difícil ver que nuestro tiempo es una época de nacimiento y transición hacia un nuevo período», pero «el mismo intento de determinar la relación de una obra filosófica con otros esfuerzos que afectan al mismo sujeto introduce un interés ajeno e irrelevante que precisamente oscurece todo lo que importa para el conocimiento de la verdad». El prefacio se cita según la traducción de Walter Kaufmann, en su excelente *Hegel*, Londres, 1966, pp. 370 y 380. [*Hegel*, Madrid, Alianza, 1968.] Sobre Hegel y la batalla de Jena, véase Kaufmann, pp. 111 *ss.*, y Shlomo Avineri, *Hegel's theory of modern state*, Cambridge, 1972, pp. 63 *ss.*, de donde se cita la carta de Hegel a Niethammer.
<<

[26] A. Gouldner, «For sociology: “Varieties of political experience” revisited», *American Journal of Sociology*, 78, 1973, pp. 1063-93; p. 1081. <<

[27] A. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, Londres, 1971, p. 41. [*La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, página 45.] <<

[28] *Ibid.*, pp. VII, 483. <<

[29] *Ibid.*, cap. 13. <<

[30] *Ibid.*, pp. 442 *ss.*, y 510; «For sociology: “Varieties of political experience” revisited», p. 1081. <<

[31] Gouldner, *The coming crisis of Wertern sociology*, cap. 2. <<

[32] *Ibid.*, caps. 9-10. <<

[33] *Ibid.*, p. 458. <<

[34] *Ibid.*, p. 469. <<

[35] *Ibid.*, p. 441 [p. 402]. <<

[36] *Ibid.*, p. 370 [p. 341]. Véase un resumen de las fuerzas causales aquí. <<

[37] Estas acusaciones no deben restar ningún valor al gran mérito de un libro que ha sufrido un cúmulo de críticas adversas muy poco acertadas. <<

[38] A. Gouldner, «For sociology: “Varieties of political experience” revisited», p. 1085. Gouldner cita también aquí las observaciones de Friedrichs sobre Gouldner en el *Louisiana State University Journal of Sociology.* <<

[39] Friedrichs, *A sociology of sociology*, p. 55. <<

[40] *Ibid.*, cap. 3. <<

[41] *Ibid.*, caps. 4-5. <<

[42] *Ibid.*, p. 259. <<

[43] Véase, p. ej., *ibid.*, pp. 64 *ss.*, 220, 248, 268, 274, 276, 286, 312, 314. <<

[44] *Ibid.*, cap. 10. Según Friedrichs, esas consecuencias aberrantes son resultado de una «reificación» de la actual postura epistemológica de la ciencia (p. 224). <<

[45] *Ibid.*, p. 298 *ss.* <<

[46] *Ibid.*, p. 283 *ss.* <<

[47] *Ibid.*, p. 264. <<

[48] *Ibid.*, p. 315. <<

[49] *Ibid.*, p. 298 *ss.* <<

[50] *Ibid.*, p. 315. <<

[51] *Ibid.*, cap. *2*, esp. p. 14 *ss.* <<

[52] *Ibid*., p. 293 <<

[53] *Ibid*., p. 328 <<

[54] Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, p. 505 [p. 456]. <<

[55] *Ibid.*, p. 512. <<

[56] Parsons, *The structure of social action*, p. 12 [p. 46]. <<

[57] Mills, *The sociological imagination*, cap. 4. <<

[58] *Ibid.*, pp. 21-3. <<

[59] *Ibid.*, pp. 81-4 [pp. 98-100]. <<

[60] *Ibid.*, p. 36. <<

[61] Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, cap. 4. <<

[62] Gouldner, *ibid.*, cap. 3. <<

[63] *Ibid.*, p. 88. <<

[64] *Ibid*., p. 331 <<

[65] *Ibid.*, cap. 11. <<

[66] *Ibid.*, p. 436. <<

[67] *Ibid.*, pp. 378-410. <<

[68] Friedrichs, *A sociology of sociology*, p. 17. <<

[69] *Ibid.*, pp. 221, 258 <<

[70] Mills, *The sociological imagination*, p. 14 [p. 33]. <<

[71] K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* [Barcelona, Grijalbo, 1970], *Marx Engels Werke (MEW)*, Berlín, 1956, vol. 3, pp. 176 *ss.*, 441 *ss.* <<

[72] J. Ben-David y R. Collins, «Social factors in the origins of a new science», *American Sociological Review*, vol. 31, 1966, pp. 451-466. <<

[73] J. Ben-David y A. Zlozcover, «Universities and academic systems in modern society», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 3, 1962, pp. 45-84; J. Ben-David. «The scientific role: the conditions of its establishment in Europe», *Minerva*, vol. 4, 1965, pp. 15-54. <<

[74] A. Oberschall, comp., *The establishment of empirical sociology*, Nueva York, 1972, p. 5. <<

[75] *Ibid.*, p. 6 *ss.* <<

[76] A. Oberschall, «The institutionalization of American sociology», *ibid.*, pp. 187-251. <<

[77] Parsons, *The structure of social action*, p. 765 *ss.*, donde se considera que la psicología se ocupa de las variables de la acción derivadas de las bases hereditarias de la personalidad. <<

[78] *Ibid.*, p. 728 *ss.* <<

[79] Max Weber tomó su concepto de acción de su concepción de la teoría económica (marginalista). Para más detalles, véase el cap. 5. <<

[80] Véase, p. ej., Parsons, *The structure of social action*, pp. 99, 129 *ss*. Por otra parte, Parsons se mostró profundamente interesado por la relación entre los fenómenos analizados por la economía y el orden social extraeconómico. <<

[81] Esto es evidente a partir de la definición parsoniana de las teorías de la acción en términos de funciones matemáticas, *ibid.*, p. 78 *ss*. <<

[82] Mills, *The sociological imagination*, p. 132 [p. 146]. <<

[83] *Ibid*., p. 21 [p. 40]. <<

[84] Friedrichs, *A sociology of sociology*, cap. 9. <<

[85] Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, p. 27 [p. 32]. <<

[86] He intentado analizar las diferentes visiones del conocimiento científico del positivismo, el historicismo y el marxismo en el ensayo principal del libro *Vad är bra värderingar värda?*, Staffanstorp, 1973. <<

[87] Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, p. 27 *ss*. Sobre la «tecnoestructura científica» véase la p. 412. <<

[88] Galvano Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, Mesina, 1956, p. 198 *ss.* y *passim.* Una introducción más accesible y un resumen de la obra de Della Volpe es la edición francesa de su obra póstuma *Rousseau et Marx et autres essais de critique materialiste*, París, 1974 [*Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez Roca, 1970], que aparte de su ensayo principal (que recapitula los temas básicos de la obra anterior pero no sus detalladísimos análisis filosóficos de Aristóteles, Kant, Hegel y Galileo) incluye tres importantes ensayos sobre el método materialista, y una valiosa introducción general de Robert París. Es preciso observar que la concepción de la lógica de Della Volpe era muy amplia e incluía no sólo los análisis formales sino también las consideraciones sobre la relación entre el pensamiento y la realidad. En su *Logica*, Della Volpe emplea alguna veces, por ejemplo en su prefacio programático, la lógica y la gnoseología como sinónimos. Esta fue una de las posiciones desde la que Della Volpe criticó el formalismo de los positivistas lógicos (véase *Rousseau et Marx*, p. 309). Su concepción de la unidad y la cientificidad de la lógica se dirige también explícitamente contra la postulación engelsiana de leyes peculiares a la dialéctica (*Lógica come scienza positiva*, pp. 178-9). <<

[89] *Rousseau et Marx*, p. 261 *ss.* <<

[90] «Así pues, que la *abstracción determinada*, método [marxista] de la ciencia económica, es idéntico a la conexión o método específico de las ciencias filosóficas, se demuestra por el hecho de que ambos tienen en común la premisa de un rechazo materialista del apriorismo y de que ambos se resuelven en sociología (la crítica de la economía política no es más que una sociología económica y materialista) o, en otras palabras, en historia-ciencia o ciencia (materialista) de la historia…», *Logica come scienza positiva*, p. 211. <<

[91] *Rousseau et Marx*, pp. 197-277; *Logica come scienza positiva*, pp. 113 *ss.*, 185 *ss*. <<

[92] *Rousseau et Marx*, p. 246 *ss.* <<

[93] *Ibid.*, p. 250. <<

[94] *Ibid.*, p. 251 *ss.*, 293 *ss.* <<

[95] *Ibid.*, p. 269 [p. 174]. <<

[96] *Ibid.*, p. 295. La tercera y póstuma edición de la *Logica* (Roma, 1969) se tituló, de acuerdo con los deseos del autor, *Logica come scienza storica* [*La lógica como ciencia histórica*]. <<

[97] *Ibid.*, pp. 294, 295 n. <<

[98] *Ibid.*, p. 299, Lucio Colletti, el más importante discípulo de Della Volpe, ha postulado después una profunda distinción entre el Marx científico y el dialéctico (con una positiva evaluación de ambos). Véase más adelante el capítulo 6. Colletti ha aportado varias contribuciones importantes y controvertidas a la filosofía y a la teoría social marxista, criticando la «reacción idealista contra la ciencia» en la filosofía tradicional, en diversas interpretaciones de Marx (las de Lukács y la Escuela de Francfort), y en la sociología positivista, y también en el marxismo positivista de la II Internacional y en las concepciones del materialismo histórico desarrolladas por Engels, Plejánov y Lenin. Véase su *Marxism and Hegel*, Londres, 1973, y *From Rousseau to Lenin*, Londres, 1972 [*El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977; *Sociedad e ideología*, Barcelona, Fontanella, 1975]. <<

[99] Este análisis se limita a la principal obra de Zelený, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital»*, Francfort, 1968. Esta edición alemana es una segunda edición ampliada; la primera se publicó en checo, en 1962. [*La estructura lógica de «El capital»* de Marx, Barcelona, Grijalbo, 1974.] <<

[100] Véase más adelante el cap. 6. <<

[101] Zelený, p. 36. <<

[102] *Ibid.*, pp. 113 *ss.*, 124. <<

[103] *Ibid.*, p. 36. <<

[104] *Ibid.*, cap. 6. <<

[105] *Ibid.*, pp. 92-3. <<

[106] *Ibid.*, pp. 9, 117 *ss.* <<

[107] *Rousseau et Marx*, pp. 197-258; véase *Logica come scienza positiva*, pp. 113 *ss*., 185 *ss*. <<

[108] Zelený, p. 281. <<

[109] *Ibid.*, pp. 205 *ss.*, 213 *ss.* <<

[110] El problema no puede resolverse por la simple descripción del materialismo histórico como una «sociología» (véase más atrás la n. 90) y ni siquiera, con más exactitud, como una sociología materialista: la variedad utilitarista y otras variedades no marxistas del materialismo se han presentado expresamente a sí mismas como «sociologías». Para un análisis más amplio, véanse los caps. 4, 5 y 7; para una interesante discusión del «marxismo como sociología» de Della Volpe, véase Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin*, pp. 3-44. <<

[111] Prácticamente todas las principales obras de Althusser se encuentran ahora a disposición del lector inglés en excelentes ediciones de New Left Books, con excepción de *For Marx* (Londres, Allen Lane, 1970). [*La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968.] <<

[112] L. Althusser, «Contradiction and overdetermination», en *For Marx*, cit. [«Contradicción y sobredeterminación», en *La revolución teórica de Marx*, cit.] <<

[113] Para referencias explícitas a Sartre en la obra de Althusser, véase p. ej., *For Marx*, pp. 27, 125, 127, 203; *Reading Capital*, pp. 131, 135 *ss*. [*Para leer «El capital»*, México, Siglo XXI, 1969]; *Réponse a John Lewis*, París, 1973, pp. 43 *ss*., 73 [*Para una crítica de la práctica teórica*, Madrid, Siglo XXI, 1974]. <<

[114] J.-P. Sartre, *The problem of method*, Londres, 1963, p. 27. [«Cuestiones de método», en *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, vol. 1.]
<<

[115] Althusser, *For Marx*, p. 27 [p. 19]. <<

[116] Sartre, *The problem of method*, pp. 22, 35 *ss.*, 178. Althusser, *For Marx*, pp. 105-16, *Réponse a John Lewis*, cap. 3. <<

[117] Althusser, *For Marx*, pp. 30-31 [p. 22]. <<

[118] Sartre, *The problem of method*, p. 30. <<

[119] *Ibid.*, p. 35. <<

[120] Althusser, *For Marx*, p. 39 [p. 2.9]. Se suprime el subrayado. <<

[121] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, p. 134. <<

[122] *Ibid.*, pp. 133, 137. <<

[123] *Ibid.*, pp. 156, 153. <<

[124] *Ibid.*, p. 142. Se suprime el subrayado. <<

[125] Althusser, *For Marx*, esp. cap. 7. <<

[126] *Ibid.*, p. 246 [p. 206]. Cfr. *Réponse à John Lewis*, pp. 67-8. Althusser, al igual que Sartre, se refiere a los problemas de la vida individual. Para diversas lecturas humanistas de Marx en el momento de la intervención de Althusser, véase, por ejemplo, J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, París, 1956; E. Fromm, *Marx's concept of man*, Nueva York, 1961; E. Kamenka, *The ethical foundations of marxism*, Londres, 1962; E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Gotinga, 1957. Sartre es otro ejemplo, desde luego. <<

[127] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 156. <<

[128] Althusser, *Réponse à John Lewis*, p. 69 *ss*. [p. 76]. <<

[129] Althusser, *For Marx*, p. 199 [p. 164]. <<

[130] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 134. <<

[131] Althusser, *Reading Capital*, p. 199 *ss.* Althusser entiende por «historicismo» el cuerpo de pensamiento que apareció bajo esa denominación en la epistemología y la filosofía de la historia alemana e italiana a finales del siglo XIX. En esta tradición, son fundamentales las obras de Dilthey, Rickert, Windelband y Croce. Uno de los problemas centrales planteados por el historicismo se refiere a la relatividad histórica y a su importancia para la exactitud y la verdad de los conceptos y las proposiciones científicas. El historicismo ha influido en el marxismo a través de las primeras obras de Gramsci, Korsch y Lukács. En sociología ha dejado su impronta por medio de Weber, Simmel y Mannheim. Para una exposición del historicismo relativamente corta y de un entusiasmo encendido, véase K. Mannheim, «Der Historismus», *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*, vol. 54, 1924, pp. 1-66. Prácticamente todas las ideas que Mannheim presenta en ese artículo han sido blancos centrales del ataque althusseriano: el despliegue del sujeto central de la historia, la totalidad social circular y expresiva, la verdad particular de una época, la sustitución de la ciencia por una *Weltanschauung*, etc. En el actual mundo anglosajón y escandinavo, en el «historicismo» se piensa habitualmente como el blanco del ataque de Karl Popper, *The poverty of historicism*, Londres, 1957 [*La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973]. Popper utiliza una definición personal del concepto tradicional con el fin de diferenciar el objetivo de la predicción histórica de su propio idea de la ciencia como «ingeniería social». Croce, Dilthey, Rickert y Windelband ni siquiera son mencionados por Popper, que por otra parte trata, entre otros, de Comte y J. S. Mill, que pertenecen más bien a la tradición atacada por los historicistas clásicos. En el contexto presente, tenemos que dejar de lado la cuestión de las diferencias y semejanzas de las críticas del «historicismo» realizadas por Popper y Althusser. <<

[132] Althusser, *For Marx*, pp. 167-82. <<

[133] *Ibid.*, p. 33, *Réponse à John Lewis*, p. 56. <<

[134] Véase, p. ej., *For Marx*, pp. 28-30, 33. <<

[135] *Elements d'autocritique*, París, 1974, p. 105. [*Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.] <<

[136] Un estudio general de esta tradición puede encontrarse en los ensayos de Dominique Lecourt sobre Bachelard, Canguilhem y Foucault reunidos en *Marxism and epistemology*, Londres, 1975 [*Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973]. El fortísimo influjo de esta tradición sobre la primera concepción de Althusser de su proyecto filosófico aparece en su presentación de la serie «Théorie» —de la que sus propias obras forman parte principal— en la contraportada de las primeras ediciones de *Pour Marx* y *Lire le Capital*, donde se dice: «La serie "Théorie" aspira a dar cuenta del encuentro que de hecho está ocurriendo ante nuestros ojos entre el desarrollo conceptual de los principios epistemológicos que se contienen en el descubrimiento de Marx, por una parte, y determinadas obras que pertenecen a los campos de la epistemología, la historia de las ideologías y del conocimiento y la investigación científica, por otra». <<

[137] Althusser, *For Marx*, p. 32. Para una definición del concepto de ruptura epistemológica y de otros con él relacionados, véase M. Pecheux y E. Balibar, «Définitions», en M. Fichant y M. Pecheux, *Sur l'histoire des sciences*, París, 1969, pp. 8-12. [*Sobre la historia de las ciencias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.] <<

[138] Que yo sepa, Bachelard empleó la expresión «ruptura epistemológica» sólo una vez, y la de «corte (*coupure*) epistemológico», nunca. Véase Lecourt, *Marxism and epistemology*, pp. 114-16, que es un índice de los conceptos fundamentales de Bachelard. Althusser emplea la expresión «*coupure epistémologique» con objeto de dar a la idea de Bachelard «tout son tranchant*». *Eléments d’autocritique*, p. 31. <<

[139] G. Bachelard, *la formation de l’esprit scientifique*, París, 1967 (5.ª ed.), p. 14 *ss.* [*La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.] <<

[140] *Ibid.*, p. 239. Cf. *idem, Le rationalisme appliqué,* París, 1949, pp. 102-5. <<

[141] J. Cavaillès, *Sur la logique*, París, 1960, p. 78. Este libro fue escrito en 1942, año en que Cavaillès se unió a la Resistencia. Los nazis le mataron en 1944. <<

[142] G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, París, 1968, p. 21. <<

[143] Althusser, *Reading Capital*, pp. 16 n., 44 n. [pp. 21 n., 50 n.]. <<

[144] Sobre Jacques Martin, Véase *For Marx*, pp. 32, 62 *ss*. Sobre Bachelard, Lecourt, *Marxism and epistemology*, p. 91. <<

[145] T. Kuhn, «Reflections on my critics», en I. Lakatos y A. Musgrave, comps., *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge, 1970, p. 271 *ss*. [*La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975.] <<

[146] Althusser ha aclarado esta distinción y ha admitido la presencia de nociones de origen hegeliano y feuerbachiano en las últimas obras de Marx (*Lenin and philosophy and other essays*, Londres, NLB, 1971, p. 90). Además, Althusser ha llegado incluso a pensar que la noción de alienación puede prestar un «servicio provisional» en el nuevo discurso marxista, en el que se subordina a los conceptos de explotación y plusvalor, porque ayuda a evitar una concepción puramente contable de éstos; *Réponse à John Lewis*, p. 58 n. <<

[147] *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, 1974, p. 50. [*Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Laia, 1978.] <<

[148] *Reading Capital*, p. 68; *Philosophie*, p. 27. <<

[149] La concepción de Karl Popper sobre la ciencia se expresa sobre todo en *The logic of scientific discovery*, 1959 (primera edición, en alemán, 1934) [*La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1971]. El reciente debate en la filosofía anglosajona de la ciencia comenzó con *The structure of scientific revolutions*, de Thomas Kuhn, Chicago, 1962 [*La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971]. Una visión general del debate se puede encontrar en I. Lakatos y A. Musgrave, comps., *Criticism and the growth of knowledge*, cit.; las contribuciones individuales ofrecen más amplias referencias. En sueco existe una reciente y muy valiosa tesis sobre el tema: Ingvar Johansson. *Kritik av den popperianska metodologin*, Gotemburgo, Departamento de Filosofía Teórica, mecanografiado, 1973. <<

[150] La concepción althusseriana de la ciencia se desarrolla sobre todo en *Reading Capital*, especialmente pp. 34-69, 83-90, 119-44 y 145-57; y *Philosophie*, pp. 36 *ss*., 100 *ss*. Cf. además *For Marx*, p. 62 *ss.*; *Lenin and philosophy and other essays*, pp. 42 *ss*., 71 *ss.; Elements d’autocritique*, pp. 19-52. <<

[151] Es decir, lo que estudia la ciencia no es la naturaleza como se le presenta al profano, sino como se capta por medio de objetos conceptuales, tales como los de la mecánica clásica y los de la teoría de la relatividad. <<

[152] Un principio que parece bien asentado en la tradición popperiana y pospopperiana es que lo que puede observarse y medirse, y es relevante para una teoría científica, deben determinarlo los científicos en cuestión. Cf. Johansson, *op. cit.*, p. 53 (cuando se refiere a Popper y Agasi, y afirma que ese principio no se ve afectado por la crítica de la metodología popperiana). <<

[153] *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, p. 103. <<

[154] *Elements d’autocritique*, p. 38. <<

[155] *Ibid.*, pp. 110-11. <<

[156] *For Marx*, pp. 89-125, 193-218. <<

[157] *Reading Capital*, pp. 73-198. <<

[158] «Ideology and ideological state apparatuses», en *Lenin and philosophy and other essays* [«Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974]. <<

[159] Antes de publicar sus estudios sobre Marx, Althusser escribió un brillante estudio sobre Montesquieu y su iniciación al tratamiento científico de la política y la historia, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, 1959 [*Montesquieu, la política y la historia*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968]. <<

[160] *Reading Capital*, pp. 84, 158 *ss*.; *For Marx*, p. 228 *ss*. <<

[161] *Reading Capital*, p. 162. <<

[162] *For Marx*, p. 172 n.; *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, pp. 36, 46 *ss*. <<

[163] Véanse los ensayos «Lenin before Hegel», en *Lenin and philosophie and other essays*, y «Marx's relation to Hegel», en *Politics and history*, Londres, NLB, 1973 [«Lenin lector de Hegel» y «Sobre la relación Marx-Hegel», en *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974]. <<

[164] La lectura althusseriana de Marx no se centra en Hegel, sino en Spinoza, «el único antepasado directo de Marx desde el punto de vista filosófico», *Reading Capital*, p. 102. <<

[165] *For Marx*, pp. 26 *ss.*, 39; cap. 6. <<

[166] Véase la última definición althusseriana de filosofía en *Eléments d'autocritique*, pp. 85-101. <<

[167] *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, p. 13 *ss*. <<

[168] Así lo ha admitido Althusser: *Réponse à John Lewis*, pp. 41-3 n.; *Eléments d’autocritique*, p. 88. <<

[169] *Eléments d'autocritique*, p. 124. Cf. *Réponse à John Lewis*, p. 56 *ss.*, y la anticipación de la nueva concepción althusseriana, en el análisis del encuentro de Marx con las realidades ocultas tras la ideología alemana, en *For Marx*, p. 74 *ss.*
<<

[170] P. Walton y A. Gamble, *From alienation to surplus value*, Londres, 1972, p. 142 [*Problemas del marxismo contemporáneo*, Barcelona, Grijalbo, 1977]. <<

[171] *Eléments d’autocritique*, p. 115. <<

[172] Thomas Kuhn, «Logic of discovery or psychology of research?», en Lakatos y Musgrave, *op. cit.*, p. 7. <<

[173] M. Bunge, *Scientific research*, Nueva York, 1967, vol. 1, p. 40 *ss*. [*La investigación científica*, Barcelona, Ariel, 1969]. <<

[174] Según el mismo Popper, su preocupación por la delimitación entre lo científico y lo no científico fue un resultado de sus encuentros con el marxismo, el psicoanálisis y la psicología en el verano de 1919, en una situación en la que disminuía el entusiasmo del período revolucionario (y, habría que añadir, en medio de una marea contrarrevolucionaria. En el verano de 1919, las tentativas de revolución proletaria en Austria habían sido sofocadas con eficacia, y en Hungría y Alemania se habían suprimido las efímeras repúblicas soviéticas). Véase *Conjectures and refutations*, Londres, 1972 (4.ª ed.), pp. 34 *ss.* [*El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidos, 1967]. Popper ha recordado, en otro contexto, la decisiva experiencia política que convirtió a aquel adolescente marxista en un antimarxista. En 1919, Popper presenció en Viena los disparos de la policía sobre una manifestación de obreros desarmados. Una posible reacción podría haber sido de odio contra el aparato de Estado burgués, pero la lección que Popper sacó fue que las tendencias revolucionarias del movimiento obrero debían combatirse por ser instigadoras de una encarnizada lucha de clases. Véase un programa de TV de Radio Baviera, cuyo texto se ha publicado con el título *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper, eine konfrontation*, Munich, 1971, p. 9. <<

[175] K. Popper, *The open society and its enemies*, Londres, 1966, vol. 2, pp. 88, 193, 211 [*La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidos, 1967]. Popper abandonó después la mayor parte de su admiración condescendiente hacia los objetivos éticos del marxismo difunto, refiriéndose a la biografía violentamente antimarxiana de Leopold Schwarzschild, *The red Prussian*, *ibid.*, p. 396. <<

[176] Popper, *ibid.*, p. 197. <<

[177] K. Popper, *The poverty of historicism*, p. 61. <<

[178] S. Toulmin y J. Goodfield, *The discovery of time*, Londres, 1965, p. 235. <<

[179] Sobre esta creencia de Newton, véase, por ejemplo, Charles Gillespie, *The edge of objectivity*, Princeton, 1961, p. 265. <<

[180] S. Toulmin y J. Goodfield, *The architecture of matter*, Nueva York, 1962, p. 335. <<

[181] *Ibid.*, p. 334. <<

[182] J. Bernal, *Science in history*, Londres, 1972, vol. 4, p. 1019 [*Historia social de la ciencia*, Barcelona, Península, 1973]. <<

[183] Gillespie, *The edge of objectivity*, p. 170. <<

[184] En conexión con el establecimiento de los *Human Relations Areas Files*. <<

[185] Bunge, *Scientific research*, I, p. 28. <<

[186] Althusser habla a veces metafóricamente de la historia como un «continente teórico» abierto por Marx, comparable a los otros dos continentes, el de las matemáticas, abierto por los griegos, y el de la física, abierto por Galileo y sus sucesores y que incluye, como «ciencia regional», la química y, con el desarrollo de la biología molecular, la biología. Véase, por ejemplo, *Lenin and philosophy*, p. 42 [*Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970, pp. 31-32]. No estoy seguro de que esta visión sea útil o pueda llegar a serlo, pero, si lo es, sería lógico suponer la posibilidad de otras ciencias regionales dentro del continente de la historia y del materialismo histórico. <<

[187] Lo que se dice aquí del concepto marxista de clase es un resumen del análisis de las clases en G. Therborn, *Klasser och ekonomiska system*, Staffenstorp, 1971, pp. 297-328. También lo he aplicado a un estudio empírico de Suecia, *Om klasserna: Sverige 1930-70*, Lund, 1973 (2.ª ed.), que aparecerá en forma abreviada en R. Scase, comp., *Readings on Swedish class structure*, Londres, 1975. <<

[1] D. Struik, *A concise history of mathematics*, Londres, 1963. <<

[2] Este es un tema central en Karl Polanyi y su concepción «sustantivista» de la economía. Véase, por ejemplo, su célebre ensayo «Aristotle discovers the economy», en la colección póstuma *Primitive and modern economies*, Garden City, 1968. <<

[3] J. Schumpeter, *History of economic analysis*, Nueva York, 1954, p. 160 [*Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1971]; W. Letwin, *The origins of scientific economics*, Londres, 1963, p. 214 *ss.* <<

[4] Letwin, *op. cit.* El *commerce* francés también podía tener diferentes significados. Al ser adoptado por el cameralista austríaco del siglo XVIII, Sonnenfels, se convirtió en *Handlung*, «ciencia por la que puede proporcionarse ocupación al mayor número de personas» (A. Small, *The Cameralists*, Chicago, 1909, p. 531). <<

[5] La distinción entre los diferentes tipos de comercio fue elaborada teóricamente y sometida a investigación empírica por Polanyi y sus colaboradores, en C. Arensberg, K. Polanyi y H. Pearson, comps., *Trade and market in the Early Empires*, Nueva York, 1957 [*Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976]. <<

[6] G. Tozzi, *Economisti greci e romani*, Milán, 1961, p. 143 *ss.* La amplitud del intercambio de mercado en el mundo antiguo fue objeto de una discusión sin resultados definitivos en la II Conferencia Internacional de Historia Económica, celebrada en Aix-en-Provence el año 1962 (véase el primer volumen de sus actas, *Trade and politics in the Ancient world*, 1965). M. I. Finley ha insistido recientemente en el carácter no mercantil de la economía antigua, en *The Ancient economy*, Berkeley y Los Angeles, 1973, esp. caps. 5-6 [*La economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1974]. <<

[7] El principal motivo de la segunda guerra púnica fue la apropiación de las minas españolas de oro y plata. Para un breve estudio histórico-económico, véase, por ejemplo, H. Heaton, *Economic history of Europe*, Nueva York, 1948, p. 39 *ss*. <<

[8] *Ibid.*, p. 47. <<

[9] *Ibid.*, p. 50. <<

[10] *Cambridge Economic History of Europe*, III, Cambridge, 1963, páginas 328 *ss.* (Inglaterra y Francia) y 400 (Italia y España) [*Historia económica de Europa*, ni, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1972]. <<

[11] *Ibid.*, p. 422. <<

[12] E. Roll, *A history of economic thought*, Londres, 1961 (2.ª ed.), p. 43 [*Historia de las doctrinas económicas*, México, FCE, 1955]. <<

[13] Letwin, *op. cit.*, caps. 1-2 (sobre Child y Barbon), p. 92 *ss.* (Mun). La cita de Barbon se encuentra en p. 215. Cf. Roll, *op. cit.*, pp. 66, 76 *ss.*; Schumpeter, *op. cit.*, p. 195 *ss.* <<

[14] F. Quesnay, *Tableau économique des physiocrates*, París, 1969, páginas 45 *ss.*, 162 *ss.*, 226 [*El Tableau Economique y otros escritos fisiócratas*, Barcelona, Fontamara, 1974]. <<

[15] *Ibid.*, p. 221. <<

[16] A. Smith, *The wealth of nations* (ed. Penguin), Londres, 1970, p. 117. <<

[17] *Ibid.*, p. 126. <<

[18] *Ibid.*, libro II, y p. 271 *ss.* <<

[19] La expresión «economía política» fue utilizada por el compatriota de Smith, sir James Steuart, en 1767, por el italiano Pietro Verri en 1763, y por Mirabeau y Du Pont, entre los fisiócratas. Véase E. Cannan, *A review of economic theory*, Londres, 1964, p. 39 *ss.* Smith consideraba la «investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones» como un sinónimo de la economía política. *The wealth of nations* (ed. Cannan), Londres, 1961, II, p. 200 [*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1958]. La economía política aparecería después en los títulos de las obras de Ricardo, James Mill, Malthus y Say. <<

[20] Hutcheson en su *Short introduction to moral phylosophy.* Véase Cannan, *op. cit.*, p. 38. Cf. Finley, *The Ancient economy*, p. 17 *ss.* <<

[21] Roll, *op. cit.*, p. 59; Schumpeter, *op. cit.*, p. 311 *ss.* Schumpeter reconoce la proeza de Bodin, pero subraya la diferencia que existe entre ella y lo que después sería la definitiva teoría cuantitativa del dinero. <<

[22] J. Viner, introducción a la nueva edición de J. Rae, *Life of Adam Smith*, Nueva York, 1965, p. 88 *ss*. <<

[23] Este tema es tratado ampliamente por Perry Anderson en una de las obras más importantes de la investigación histórica marxista desde la segunda generación del marxismo europeo, la era de los bolcheviques y la II Internacional de la preguerra: *Lineages of the Absolutist State*, Londres, 1974 [*El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979]. Para las referencias al debate sobre el carácter del feudalismo, véase Anderson, p. 15 *ss*.; I. Wallerstein, *The modern world-system*, Nueva York, 1974, p. 157 *ss*. [*El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI, 1979]. También es importante para el tema el estudio de la «crisis» del siglo XVII en Europa: T. Ashton, comp., *Crisis in Europe, 1560-1660*, Londres, 1967. <<

[24] Cannan, *op. cit.*, p. 39 *ss.* <<

[25] Schumpeter, *op. cit.*, p. 200. <<

[26] *Cambridge Economic History of Europe*, III, p. 293. <<

[27] Quesnay, *op. cit.*, p. 105 *ss.* <<

[28] D. Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, Londres, 1971, p. 170 *ss.* [*Principios de economía política y tributación*, México, FCE, 1973]. <<

[29] Small, *The Cameralists* (véase un resumen de este libro en A. Small, *Origins of sociology*, Chicago, 1924, caps. 8-9); Schumpeter, *op. cit.*, p. 161 *ss*. <<

[30] *Cambridge Economic History of Europe*, III, p. 281 *ss*. <<

[31] A. Smith, *Wealth of Nations* (ed. Cannan), vol. II, p. 209. <<

[32] Como en L. Robbins, *The theory of economic policy in English classical political economy*, Londres, 1952. <<

[33] M. Lutfalla, prefacio a Quesnay, *op. cit.*, p. 40. <<

[34] Smith, *Wealth of nations* (ed. Cannan), II, p. 236 n. <<

[35] Ricardo, *op. cit.*, p. 127. Smith también criticó las Leyes de Pobres, pero se ocupó muy poco de ellas y principalmente porque interferían en la movilidad del trabajo (la administración de la ayuda correspondía a las parroquias). Smith, *op. cit.* (ed. Penguin), p. 240 *ss.* <<

[36] Robbins, *op. cit.*, p. 95 *ss.* <<

[37] Véase, por ejemplo, K. Marx, *El capital* [Madrid, Siglo XXI, 1975-1980, 8 vols.], libro I, capítulo 7, apartado 3, p. 269 *ss*. Después de la rebelión obrera de 1830, el conservadurismo *whiggish* de Senior estuvo cada vez más motivado por el temor a la clase obrera; L. Rogin, *The meaning and validity of economic theory*, Nueva York, 1956, p. 251. <<

[38] J. M. Keynes, *General theory of employment, interest and money*, Londres, 1936, libro I [*Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, FCE, 1970]. <<

[39] *Ibid.*, p. 379. <<

[40] *Ibid.*, p. 380. <<

[41] J. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*, Londres, 1961 (4.ª ed.), cap. 13 [*Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1971]. Todo el argumento se encuentra resumido en una nota del apéndice, p. 417. <<

[42] Roll, *op. cit.*, pp. 67, 73; Letwin, *op. cit.*, pp. 26, 49, 186. <<

[43] La biografía de Cantillon se incluye en H. C. Recktenwald, comp., *Lebensbilder grosser Nationalökonomen*, Colonia-Berlín, 1965, pp. 58-71. Sobre De la Court, véase Schumpeter, *History of economic analysis*, página 197 n. <<

[44] Rae, *op. cit.*, cap. 14. <<

[45] Sobre la reputación de Quesnay y Galiani en la Ilustración francesa, véase P. Gay, *The Enlightenment*, II, Nueva York, 1969, p. 348 *ss.* El lugar de Galiani en la historia de la economía puede juzgarse por el hecho de que se le incluye entre veintiocho economistas, de Quesnay a Walter Eucken, en Recktenwald, *op. cit.* Galiani hizo una aportación muy importante a la teoría del valor. Véase Schumpeter, *History of economic analysis*, p. 300 *ss.* <<

[46] Cf. Robbins, *op. cit.* <<

[47] Marx, *op. cit.*, p. 81 n. <<

[48] Letwin, *op. cit.*, p. 119 *ss.* <<

[49] *Ibid.*, p. 162 *ss.*; C. B. McPherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford, 1964, p. 253 n. [*La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970]. <<

[50] Rocktenwald, *op. cit.*, pp. 176-93. En la introducción a la edición Penguin de los *Principles* se incluye también un retrato de Ricardo. <<

[51] Recktenwald., p. 390 *ss.* <<

[52] *Ibid.*, p. 40. <<

[53] J. Schumpeter, *Ten great economists*, Nueva York, 1951, p. 298 [*Diez grandes economistas*, Madrid, Alianza, 1971]. <<

[54] Recktenwald, pp. 510, 516. <<

[55] R. F. Harrod, *The life of John Maynard Keynes*, Londres, 1951. Sobre las operaciones de Keynes como especulador, véase pp. 288-303. <<

[56] T. Gardlund, *Knut Wicksell*, Estocolmo, 1956, p. 355. <<

[57] Rae, *op. cit.*, p. 66. <<

[58] *Ibid*., p. 90 *ss*. <<

[59] *Ibid.*, p. 107 *ss.* <<

[60] Recktenwald, *op. cit.*, pp. 30-43. Uno de los tratados fisiocráticos, escrito por Dupont de Nemours, estaba dedicado a Mme. de Pompadour por ser protectora de la ciencia económica (J. Hollander, «The dawn of economic science», en el volumen colectivo *Adam Smith 1776-1926*, Chicago, 1928, p. 17). Otro fisiócrata, Mercier de la Rivière, fue invitado a Rusia por Catalina la Grande (Robbins, *op. cit.*, p. 34 *ss.*). <<

[61] Quesnay, *op. cit.*, p. 179 *ss.* <<

[62] *Political Economy Club. Centenary volume*, Londres, 1921. Todos los miembros, hasta el año 1921, se relacionan en p. 358 *ss*. <<

[63] *Ibid.*, p. VIII. <<

[64] *Ibid.*, p. 335. <<

[65] T. W. Hutchison, *A review of economic doctrines 1870-1929*, Oxford, 1962 (2.ª ed.), p. 1. El esplendor de la celebración estuvo por encima de lo habitual, aunque no en sus conexiones con la política y los negocios. Hasta 1921, cerca de un tercio de los miembros del Club eran funcionarios del Estado y miembros del gobierno, y otro tercio eran hombres de negocios, banqueros y terratenientes. Véase A. W. y S. E. Coats, «The changing social composition of the Royal Economic Society, 1890-1960, and the professionalization of British economics», *British Journal of Sociology*, XXIV, 2, junio de 1973, p. 182. <<

[66] Carl Menger, fundador de la escuela austriaca, procedía de una familia burguesa de abogados, funcionarios y comerciantes-terratenientes. Se dice que se hizo aficionado a la economía al escribir estudios de mercado para una gaceta oficial en Viena (Recktenwald, *op. cit.*, p. 348 *ss.*). Von Böhm-Bawerk y Von Wieser pertenecían a la (nueva) nobleza. Schumpeter también tuvo altas conexiones y educación aristocrática gracias al nuevo matrimonio de su madre (Recktenwald, pp. 501, 509). La tendencia política de la escuela marginalista austriaca fue generalmente germano-liberal. El antifeudalismo liberal de Von Wieser es particularmente mordaz en su *Rektoratsrede* (discurso presidencial) en la Universidad de Praga, en 1901 (F. Von Wieser, *Gesammelte Abhandlungen*, Tubinga, 1929, pp. 346-76). <<

[67] Recktenwald, *op. cit.*, p. 315 *ss.* Las opiniones políticas de Walras pueden encontrarse sobre todo en sus *Études d'économie appliquée*, París-Lausana, 1898, y en la excelente edición, compilada por William Jaffé, de la *Correspondence of Leon Walras and related papers*, Amsterdam, 1965, Mil. Walras fue un reformador agrícola, que propugnó la abolición de la renta aunque manteniendo la propiedad capitalista de los medios de producción. <<

[68] S. Jevons, *The State in relation to labour*, Londres, 1882, p. 98. Hablando con exactitud, Jevons no era absolutamente contrario a los sindicatos, que podrían ser un medio natural para que el conjunto de los obreros obtuvieran concesiones de un patrono. Su tema principal era que no debían ser sindicatos de clase, y que antes o después los obreros y su empresario debían unirse en competencia leal contra otros obreros y empresarios. <<

[69] En 1972 apareció una nueva edición inglesa de la obra de Bujarin: *The economic theory of the leisure class*, Nueva York y Londres (1.ª ed. rusa, 1919 [*Economía política del rentista*, Barcelona, Laia, 1974]. Según Bujarin, la economía marginalista (Bujarin se refiere a la tendencia austriaca) y los rentistas sólo estaban vinculados muy lejanamente, y sobre todo por la teoría general del imperialismo como el estadio decadente y parasitario del capitalismo, pero la vinculación de los estratos privilegiados, marginales al proceso económico, con las concepciones consuntivas y estético-individualistas de la sociedad es muy sugestiva. En otro contexto he intentado mostrar la semejanza entre la explicación bujariniana de la economía subjetivista y las raíces y características sociales de la sociología subjetivista de la actualidad, tal como la presenta Gouldner, *op. cit.*, pp. 380-410; G. Therborn, «Den förstaende sociologin och rentierens politiska ekonomi», en *Vad är bra värderingar värda?* <<

[70] A pesar de la principal tesis del autor (véase n. 72), esto es evidente incluso en el resumen de Hutchison, *op. cit.* <<

[71] *Memorials of Alfred Marshall* (ed. Pigou) Londres, 1925 p. 400. Al igual que Senior, Marshall pasó rápidamente de la benevolencia al temor y al odio cuando la clase obrera comenzó a afirmarse a sí misma. En principio, Marshall no estaba contra los sindicatos en la medida en que se mantuvieran en su puesto, en la penumbra. Su mayor preocupación era, sin embargo, la posición competitiva internacional del capital británico. Su opinión sobre la huelga de los obreros metalúrgicos se encuentra en las cartas al rector del Balliol College, de Oxford, que estaba de acuerdo en lo fundamental, aunque pensaba que Marshall era demasiado violento (*ibid.*, pp. 398-403). Cf. A. Petridis, «Alfred Marshall's attitudes to the economic analysis of trade unions», *History of Political Economy*, V, 1, primavera de 1973; y R. M. Tullberg, «Marshall's tendency to socialism», *History of Political Economy*, vu, 1, primavera de 1975). Marshall llegó a considerar al movimiento socialista como «el mayor peligro que existe para el bienestar humano» (Marshall, *op. cit.*, p. 462). Sobre Pareto, véase más adelante el cap. 4. <<

[72] La especialización académica y el creciente desacuerdo entre economistas, por una parte, y hombres de negocios y políticos, por otra, es un tema desarrollado por Hutchison, *op. cit.* <<

[73] Gârlund, *op. cit.* Wicksell también procedía de una familia pequeño-burguesa y antes de su tardía carrera académica fue un conferenciante popular independiente. <<

[74] La afirmación es válida para los veintiocho economistas de Recktenwald, *op. cit.*, y para los trece (incluyendo los tres esbozos biográficos más breves del apéndice) de Shumpeter, *Ten great economists.* Si se eliminan las coincidencias, el total es de treinta y cuatro. La única excepción, célebre como crítico de la economía política, es Karl Marx. También es válida la afirmación para los siete premios Nobel de economía de 1969-73, con la posible excepción del económetra noruego Ragnar Frisch. <<

[75] Coats y Coats, *op. cit.*, p. 169. La composición social de la RES se da en la p. 170. Los hombres de negocios comprenden, por sí solos, el 32,9 por 100, y los profesores de todo tipo, el 35,4 por 100. No está claro en qué medida los hombres de negocios son altos directivos y empresarios. <<

[76] Como presenta Robbins, *op. cit.*, p. 5, sin ninguna referencia, la opinión que pretende combatir. <<

[77] *Political Economy Club*, *op. cit.*, pp. 273-75. El proyecto de ley se refería únicamente al trabajo de los niños, pero se pensaba que tendría efectos indirectos en el de los adultos. Cf. G. D. H. Cole y R. Postgate, *The common people*, Londres, 1963, pp. 259, 311 *ss*. En opinión de Schumpeter, Senior dio el mejor argumento para la tesis de la neutralidad valorativa de los economistas. Schumpeter, *Economic doctrine and method*, Londres, 1954, p. 82. <<

[78] J. S. Mill, *The earlier letters of J. S. Mill*, Toronto y Londres, 1963, pp. 533, 641, 643 *ss*., 729. <<

[79] J. S. Mill, *Principles of political economy*, Londres, 1970, libro IV, cap. 7, p. 133 *ss.* [*Principios de economía política*, México, FCE, 1951]. <<

[80] L. Walras, *Economie appliquée, op. cit.*, p. 285. Walras se refiere aquí a lo que los marxistas llaman pequeña burguesía —productores para el mercado que no emplean trabajo asalariado—, pero también considera justas las relaciones capitalistas de producción (es decir, la propiedad privada de los medios de producción no agrícolas, y su utilización mediante trabajo asalariado). «En mis condiciones ideales de distribución [*répartition*] y producción, el *trabajo asalariado [le salariat*] o la venta contractual del trabajo en el mercado de servicios se mantiene…» *Ibid.*, p. 273 (subrayado en el original). Walras afirmó también que la «verdadera solución» del problema de los salarios y otras condiciones de trabajo residía «en la supresión de las huelgas por medio de una intervención racional del Estado, con el propósito de un mejor funcionamiento de los mercados de productos y servicios» (p. 277). <<

[81] Gârlund, *op. cit.*, p. 92 *ss.* <<

[82] Gârlund, *op. cit.*, p. 234 *ss.* El escrito político más importante y explícito de Wicksell es, probablemente, el folleto *Socialiststaten och nutidssamhället*, Estocolmo, 1905 (sobre el trabajo asalariado, p. 32). Wicksell afirma que el Partido Liberal, si lucha por las oportunidades educativas para todos y por altos impuestos sobre la herencia, será capaz de reunir bajo su bandera incluso al partido socialista de los trabajadores (p. 40). La actitud de otro economista radical más respetable, Philip Wicksteed, era básicamente idéntica. Wicksteed, desde la derecha, fue un crítico del fabianismo no carente de comprensión (Hutchison, *op. cit.*, p. 95 *ss.*). <<

[83] F. A. Von Hayek, comp., *Collectivist economic planning*, Londres, 1935. <<

[84] J. Tinbergen, «Do communist and free economies show a convergent pattern?», *Soviet Studies*, XII, abril de 1961; J. K. Galbraith, *The new industrial State*, Nueva York, 1967 [*El nuevo Estado industrial*, Barcelona, Ariel, 1974]. Un análisis crítico de Galbraith, del posterior desarrollo de la tesis de Tinbergen por el economista sueco Adler-Karlsson y de sus concepciones del sistema económico, en Therborn, *Klasser och ekonomiska system*, Staffanstorp, 1971, pp. 76-169. <<

[85] Otro premio Nobel de economía, Simon Kuznets, ha afirmado también, a su manera, que sólo hay un sistema o «época» económica moderna, que se distingue por «la aplicación masiva de la ciencia a los problemas de la producción económica». En la época moderna hay algunas variantes, pero lo que Kuznets llama «Estados autoritarios», por los que entiende Estados «sin negocios», no deben considerarse como «enteramente *sui generis*» (S. Kuznets, *Modern economic growth*, New Haven, 1966, p. 8 *ss*.). <<

[86] Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, prefacio; S. Jevons, *Principles of political economy*, Londres, 1871, p. 24. <<

[87] L. Robbins, *Essay on the nature and significance of economic science*, Londres, 1952 (2.ª ed.), p. 16. <<

[88] P. Samuelson, *Economics*, Nueva York, 1961 (6.ª ed.), p. 6 [*Curso de economía moderna*, Madrid, Aguilar, 1977]. <<

[89] M. Blaug, «Was there a marginal revolution?», *History of Political Economy*, vol. 4, 2, otoño de 1972, p. 274 *ss.* <<

[90] Keynes, *General theory of employment, interest and money*, cap. 2. <<

[91] K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* [Madrid, A. Corazón, 1976], *MEW* 13, p. 39 *ss*. Cf. *El capital*, I, *MEW* 23, p. 95 n. <<

[92] K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política, MEW* 13, p. 39 *ss. Teorías de la plusvalía* [Madrid, A. Corazón, 1974], *MEW* 26, I, cap. 2. <<

[93] *El capital*, I, *MEW* 23. p. 95 *ss.* <<

[94] *Ibid.*, p. 72 *ss.* Cf. *Contribución a la crítica de la economía política, MEW* 13, p. 47 *ss.* <<

[95] *Contribución a la crítica de la economía política, MEW* 13, p. 40. <<

[96] *Teorías de la plusvalía, MEW 26,* I, p. 23. Marx también menciona aquí la «proclamación» del «principio de la industria en gran escala», que en el contexto parece ser sinónimo de la «empresa en gran escala», que funciona con trabajo asalariado. Cf. también *Contribución a la crítica de la economía política, MEW* 13, p. 45 *ss.*, sobre la competencia libre y la gran industria en relación con Ricardo. <<

[97] Marx insiste especialmente en su carácter de realidad regida por leyes; por ejemplo, en las *Teorías de la plusvalía (MEW* 26, I, p. 12) y en el *Anti-Dühring* [*Obras de Marx y Engels (OME)*, vol. 35, Barcelona, Crítica, 1977] (*MEW* 20, p. 237 *ss.)*. <<

[98] En el *Anti-Dühring*, por ejemplo, Engels se refiere a «“el mercado” —por hablar esta vez según la manera del señor Dühring—» (*MEW* 20, p. 214) [p. 237]. <<

[99] Schumpeter, *History of economic analysis*, p. 7. <<

[100] *Ibid.*, p. 38 *ss.* <<

[101] *Ibid.*, p. 39. <<

[102] M. Blaug, *Economic theory in retrospect*, Londres, 1968, p. 6. <<

[103] Schumpeter, *History of economic analysis*, p. 312; Roll, *op. cit.*, p. 59. <<

[104] Schumpeter, *History of economic analysis*, p. 352 *ss.* <<

[105] Quesnay, *op. cit.*, pp. 59 *ss.*, 79 *ss.*, 105 *ss.* <<

[106] Smith, *Wealth of nations*, I, caps. 8-9. <<

[107] Ricardo, *Principles of political economy and taxation*, cap. 6. <<

[108] *Ibid.*, cap. 5. <<

[109] *Ibid.*, cap. 2, esp. p. 93 *ss.* <<

[110] Cf. E. J. Nell, «Theories of growth and theories of value», en G. C. Harcourt y N. F. Laing, comps., *Capital and growth*, Londres, 1971, pp. 196-210 [*Capital y crecimiento*, México, FCE, 1977]. <<

[111] L. Walras, *Eléments d'économie politique pure*, Lausana-París, 1900, p. XI.
<<

[112] Keynes, *General theory of employment, interest and money*, p. 246 *ss.* <<

[113] E. Cannan, *A review of economic theory*, p. XIV n., cita procedente de un artículo publicado en *Economic Journal*, XLIII, 1932, p. 357. Para una visión general de los economistas partidarios de rebajar los salarios, véase, por ejemplo, L. Klein, *The keynesian revolution*, Londres, 1968 (2.ª ed.), p. 43 *ss*. <<

[114] Samuelson, *Economics*, p. 38. <<

[115] En vez de una teoría independiente del valor, Keynes prefería una distinción entre una teoría de la firma o industria individual y una teoría de la producción y el empleo en el conjunto de la economía. En esta teoría era en la que estaba interesado. Keynes, *General theory of employment, interest and money*, p. 292 *ss*. <<

[116] M. Dobb, *Political economy and capitalism*, Londres, 1968 (2.ª ed.), p. 5 [*Economía política y capitalismo*, México, FCE, 1973]. E. Mandel, *Marxist economic theory*, Londres, 1968, II, p. 710 [*Tratado de economía marxista*, México, Era, 1969]. <<

[117] Véase esp. Dobb, *op. cit.*, pp. 30-33, 182-84; Mandel, *op. cit.*, pp. 714-16.
<<

[118] F. Knight, *The ethics of competition and other essays*, Londres, 1935, p. 153. <<

[119] *El capital*, I, *MEW* 23, pp. 94-5 [pp. 97-99]. <<

[120] P. Sweezy, *The theory of capitalist development*, Nueva York, 1964, p. 25 [*Teoría del desarrollo capitalista*, México, FCE, 1970]. <<

[121] He intentado demostrar esto en una crítica de varios libros de texto liberales sobre sistemas económicos, de Gregory Grossman, Georg Halm, William Loucks y Oxenfeldt-Holubnychy, *Klasser och ekonomiska system*, pp. 31-58. Cf. O. Lange, «Marxian economics and modern economic theory», en D. Horowitz, comp., *Marx and modern economics*, New York, 1968, pp. 68-87 [*Marx y la economía moderna*, Barcelona, Laia, 1973]. <<

[122] Menger, *Untersuchungen über der Methode der Sozialwissenschaften*, Leipzig, 1883, p. 76 *ss*.; Jevons, *Principles of political economy*, p. 24. <<

[123] La ley de Weber-Fechner fue estudiada y criticada por otro Weber, Max, el sociólogo, «Die Grenznutzlehre und das psychophysische Grundgesetz», *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1922. <<

[124] Blaug, *Economic theory in retrospects*, p. 299. La expresión es original de T. W. Hutchison. La decadencia y caída del concepto de utilidad en la economía marginalista es el tema de uno de los *Essays in the history of economics*, Chicago, 1965, de George Stigler. La noción de utilidad ha sido sustituida por la construcción de escalas de preferencia y principios de conducta maximizadora que, al menos, no son expresamente psicológicos. <<

[125] Robbins, *An essay on the nature and significance of economic science*; L. von Mises, *Human action*, New Haven, 1949; cf. F. Machlup, *Essay on economic semantics*, Englewood Cliffs, 1963, p. 109. <<

[126] Wicksteed, *Common sense of political economy*, Londres, 1933, I, p. XII. <<

[127] *Ibid.*, I, p. 18 *ss*. <<

[128] *Ibid.*, I, p. 159. <<

[129] Esta vision de la explicación científica es compartida, desde una posición filosófica absolutamente distinta de la de Althusser, por Karl Popper, en su *Objective knowledge*, Oxford, 1972, p. 191 [*Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974]. Cf. S. Toulmin, *Foresight and understanding*, Nueva York, 1963, p. 60. <<

[130] Al mostrar las aplicaciones prácticas del principio marginal, Wicksteed señalaba, por ejemplo, que una de las formas de solucionar el paro era por medio de reducciones de salarios (u, p. 637 *ss).* El odio de los trabajadores hacia los esquiroles no tenía «ninguna justificación social» y era «económicamente erróneo» (II, p. 694 *ss).* Percantándose correctamente de que la teoría del plusvalor y de la explotación de Marx era el principal objetivo que había que atacar, Wicksteed fue quien escribió la primera crítica marginalista de la teoría del valor de Marx (en *Common sense*, II, pp. 705-33). La crítica de Wicksteed contribuyó a la conversión de Bernard Shaw y los fabianos a la economía marginalista. <<

[131] La concepción del beneficio como algo que procede del trabajo y la diligencia es la concepción clásica de la acumulación primitiva, ridiculizada y sustituida por Marx en el penúltimo capítulo del libro I de *El capital*; cf. Smith, *Wealth of nations*, libro I, cap. 6, libro II, introducción, cap. 1. Senior fue un defensor notorio de la teoría de la abstinencia (Roll, *op.* cit., p. 344 ss). La noción del beneficio como recompensa por los riesgos corridos fue desarrollada por Frank Knight, *Risk, uncertainty and profit*, Boston y Nueva York, 1921. <<

[132] Una magnífica recopilación de las intervenciones más importantes, desde el punto de vista de la defensa y de la acusación, es Harcourt y Laing, comps., *Capital and growth*, *op. cit.* Véase también la antología de críticas compilada por E. K. Hunt y J. G. Schwartz, *A critique of economic theory*, Londres, 1972. <<

[133] P. Sraffa, *Production of commodities by means of commodities*, Cambridge, 1960, p. 38 (subrayados en el original) [*Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona, Oikos-Tan, 1966]. <<

[134] *Ibid.*, cap. 12. Véase también L. L. Pasinetti, «Switches of technique and the rate of return in capital theory», en Harcourt y Laing, *op. cit.*, páginas 261-86; y P. Garegnani, «Heterogenous capital, the production function and the theory of distribution», en Hunt y Schwartz, *op. cit.*, páginas 245-91. <<

[135] Harcourt, en su introducción a Harcourt y Laing, *op. cit.*, p. 24. <<

[136] P. Samuelson, «A summing up», en Harcourt y Laing, *op. cit.*, p. 240. Samuelson concluye: «los investigadores no han nacido para vivir una existencia fácil», lo que no es falso pero tampoco demasiado convincente. <<

[137] Sobre este tema, véase el excelente artículo de R. Rowthorn, «Neoclassicism, neo-Ricardianism, and Marxism», *New Left Review*, 86, julio-agosto de 1974. <<

[1] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, París, 1908, p. 132. <<

[2] Las obras sociológicas más importantes de Spencer son *Social statics* (1.ª ed. 1850), *The study of sociology* (1.ª ed. 1873) y *The principles of sociology* (partes I-III, 1876; parte IV, 1879; parte V, 1882; parte VI, 1885; partes VII-VIII, 1896). Las últimas partes de los *Principios* coinciden en el tiempo con las obras clásicas de la sociología, tales como *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), de Ferdinand Tönnies, o *De la division du travail social* (1893), de Émile Durkheim, pero en general se considera que Spencer y su obra pertenecen a una generación anterior. Un análisis general de la obra de Spencer puede encontrarse en J. Rumney, *Herbert Spencer's sociology*, Londres, 1934. Hay una reciente y penetrante biografía intelectual de Spencer: J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer, the evolution of a sociologist*, Nueva York, 1971, que es muy interesante en la descripción y el análisis del contexto social e intelectual de Spencer. El fracaso de la sociología británica antes de 1945, la historia de una disciplina que nunca despegó verdaderamente a pesar de sus repetidos intentos, se cuenta, hasta la primera guerra mundial, en P. Abrams, *The origins of British sociology*, Chicago, 1968.
<<

[3] Véase A. Oberschall comp., *The establishment of empirical sociology*, Nueva York, 1972, especialmente el ensayo del compilador, «The instituzionalization of American sociology». <<

[4] C. H. Cooley, «Reflections upon the sociology of Herbert Spencer», en *Sociological theory and social research*, Nueva York, 1930, p. 203. Las sociologías de Comte y Spencer se encuentran resumidas con todo detalle en la primera obra clásica norteamericana, *Dynamic sociology* (1.ª ed. 1883), de Lester Ward, que las presenta de la siguiente forma: «Entre todos los pensadores del mundo, sólo ellos tienen el mérito de haber trasladado sus generalizaciones desde los fenómenos de la naturaleza inorgánica a los de la acción humana y la vida social» (Nueva York, 1898, I, p. 142). <<

[5] Por lo general se piensa que los «Padres» de la sociología americana son Lester Ward, William Graham Summer, Franklyn Giddings, Albion Small, Edward Ross, Charles Cooley y (normalmente, aunque a veces se le deja fuera) Thorstein Veblen. Una exposición muy buena de los seis primeros se encuentra en C. Page, *Class and American sociology*, Nueva York, 1940. <<

[6] Las universidades alemanas admitieron la sociología sólo durante la república de Weimar, después de la caída del Reich guillermino. La aceptación no se consiguió sin luchas. Para una breve descripción de los antecedentes generales, políticos e intelectuales, de su introducción, véase F. Ringer, *The decline of the German mandarins*, Cambridge, Mass., 1969, p. 288 *ss.* Cf. Oberschall, *op. cit.*, p. 9 *ss.* <<

[7] Cf. B. Moore, *Social origins of dictatorship and democracy*, Boston, 1967, cap. 3 [*Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Barcelona, Península, 1973]. <<

[8] Los ejércitos revolucionarios franceses tuvieron un impacto contundente sobre muchos aspectos de la estructura dominante de Alemania, aunque Alemania estaba económica, social y políticamente más atrasada que otros países de Occidente. El impacto de la revolución francesa dejó también una huella importante en la teoría social alemana (véase más adelante). <<

[9] Desde la perspectiva actual, la sociología italiana del período clásico hay que buscarla sobre todo en las obras de Mosca y Pareto. Históricamente, como actividad intelectual, la sociología italiana fue muy diferente. Para un primer estudio, véase G. Fiamingo, «Sociology in Italy», *American Journal of Sociology*, I, 1895, pp. 335-52. Un amplio ensayo bibliográfico sobre la historia de la sociología italiana es el de O. Lentini, «Storiografia della sociologia italiana (1860-1925)», *La Critica Sociologica*, 20, invierno de 1971-72, pp. 116-40. <<

[10] Es preciso matizar esta afirmación con la presencia entre los sociólogos más destacados de la primera época de cierto número de intelectuales de Europa oriental influidos por Occidente u orientados hacia Occidente, como el polaco-austríaco Ludwig Gumplowicz, el checo Thomas Masaryk; y procedentes del imperio ruso y a menudo en una emigración más o menos prolongada en Occidente, Maxim Kovalevsky, J. Novikov, Evgeni De Roberti (todos ellos estrechamente relacionados con el *Institut* y su revista), Edward Westermark y el crítico subjetivista de Spencer y Comte, K. N. Mijailovski. Más alejados, pero con antecedentes similares, se cuentan los primeros estudiosos japoneses de Spencer y Comte, como Nagao Aruga y Tongo Takebe (K. Odaka, «Sociology in Japan: accommodation of Western orientation», en H. Becker y A. Boskoff, comps., *Modern sociological theory*, Nueva York, 1957, pp. 711-30). <<

[11] Smith, *Wealth of Nations* (ed. Cannan), II, p. 294. La actitud de Smith no era sólo cuestión de envidia; como profesor universitario escocés y bien asentado, Smith no tenía ninguna necesidad de ser envidioso. <<

[12] Otros autores de orientación ideológica muy diferente, que han sido muy influidos a este respecto por Nisbet, son L. Bramson, *The political context of sociology*, Princeton, 1961, e I. Zeitlin, *Ideology and the development of sociology*, Englewood Cliffs, 1968. <<

[13] R. Nisbet, *The sociological tradiction*, Londres, 1967, p. 17 *ss.* [*La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977]. <<

[14] Véase, por ejemplo, el célebre final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Weber [Barcelona, Península, 1969], <<

[15] Las conocidas cartas de Comte al zar Nicolás y al gran visir del imperio otomano, ofreciendo su doctrina como la mejor teoría del conservadurismo, fueron reproducidas por su autor en el prefacio al *Système de politique positive*, París, 1853, II, pp. XXIX-1. <<

[16] L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago, 1953, p. 182. Cf. L. Crocker, *Nature and culture: ethical thought in the Enlightenment*, Baltimore, 1963, cap. 1. <<

[17] Strauss localiza el cambio de Hobbes basándose en la afirmación de la que Hobbes deduce su defensa del absolutismo: «La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia conservación y conseguir una vida más dichosa». T. Hobbes, *Leviathan*, Londres, 1972, p. 223 [*Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 263]. Con prudente y tardía perspicacia la reaccionaria universidad de Oxford condenó póstumamente a Hobbes y a su libro en 1683 por su individualismo (véase la excelente introducción de C. B. McPherson, p. 21). <<

[18] P. Gay, *The Enlightenment*, I, *The rise of modern paganism*, Londres, 1967, p. 105 *ss*., y *passim*. <<

[19] La posición aristocrática de Montesquieu puede encontrarse en el libro XXX de *L'Esprit des lois*. Para una moderna biografía de Montesquieu, quizá el escritor más influyente de la Ilustración, véase R. Shackleton, *Montesquieu*, Oxford, 1961. <<

[20] Ferguson, Gibbon y Montesquieu escribieron historias de Roma. La monumental *History of the decline and fall of the Roman Empire* de Gibbon tiene todavía un gran interés intelectual; la *History of the progress and termination of the Roman Republic*, de Ferguson, y las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, de Montesquieu, ya están olvidadas. <<

[21] Montesquieu, *De l’espirit des lois*, París, 1970, p. 79 [*Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972]. <<

[22] Shackleton, *op. cit.*, pp. 272-77. <<

[23] A. Ferguson, *An essay on the history of civil society*, Edimburgo, 1966, pp. 161-62. El pensamiento político de Ferguson se estudia en D. Kettler, *The social and political thought of Adam Ferguson*, Ohio, 1965, cap. 4 y p. 258 *ss*. Gibbon, que atribuyó cautamente la decadencia y caída de Roma al debilitamiento del espíritu civil y militar por el cristianismo, consideraba que la experiencia de Roma era pertinente para la política actual en un sentido muy especial: los europeos debían aprender de Roma a resistir juntos contra los pueblos salvajes no europeos: «Las naciones salvajes del globo son los comunes enemigos de la sociedad civilizada». Gibbon, *op. cit.* (ed. Bury, Londres, 1896-1900, en 7 vols.), IV, p. 163 *ss*. <<

[24] J.-J. Rousseau, «Discourse on the arts and sciences», en *The social contract*, Londres, 1955, p. 126 [«Discurso sobre las ciencias y las artes», en *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979]. <<

[25] J.-J. Rousseau, «A discourse on the origin of inequality among men», *ibid.*, p. 207 [«Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», en *Escritos de combate,* cit.]. El carácter subjetivista y presociológico del pensamiento político de Rousseau pone en duda la afirmación de Lucio Colletti de que Rousseau elaboró una teoría política a la que «Marx y Lenin no han añadido nada […] salvo el análisis […] de las “bases económicas” de la extinción del Estado», *From Rousseau to Lenin*, Londres, 1972, p. 185 [*Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975, p. 266]. Colletti se centra en la concepción rousseauniana de la soberanía popular y la crítica del Estado representativo. Véase la respuesta de Colletti a una pregunta crítica acerca de la importancia de la teoría política de Rousseau en «A political and philosophical interview», *New Left Review*, 86, julio-agosto de 1974, pp. 14-15 [«Entrevista a Lucio Colletti», *Zona Abierta*, 4, 1975]. <<

[26] J.-J. Rousseau, *The social contract*, libro II, cap. 4; libro IV, caps. 4-8 [«El contrato social», en *Escritos de combate*, cit.]. <<

[27] Mably, *Entretiens de Phoicon sur le rapport de la morale avec la politique*, París, 1792. Un breve bosquejo de Mably, en C. Vereker, *Eighteenth Century optimism*, Liverpool, 1967, p. 250 *ss.* <<

[28] Crocker, *op. cit.*, cap. 5, ofrece una exposición del utilitarismo del siglo XVIII desde el punto de vista de la teoría ética. <<

[29] En su introducción a una edición francesa actual de *El contrato social* (París, 1963) Henry Guillemin ha reunido todo un ramillete de venenosos tributos de los pensadores conservadores franceses a Rousseau (p. 32 *ss.)* en el que se incluye uno tardío, del arzobispo de París, que en 1924 condenaba a Rousseau, que «nació vicioso y murió loco» y acarreó «más daños a Francia que las blasfemias de Voltaire y de todos los *encyclopédistes*» (p. 38). <<

[30] A. Soboul, *Histoire de la révolution française*, París, 1962, vol. 2, p. 108 *ss.*
<<

[31] H. Saint-Simon, «L'industrie», en *Oeuvres*, II, París, 1966, p. 156. (Como la edición de las *Oeuvres*, reimpresión de la de 1869, no tiene una paginación continua, la página se refiere a la publicación original hecha por Saint-Simon). <<

[32] F. Manuel, *The new world of Henry Saint-Simon*, Cambridge, Massachusetts, 1956, p. 206. La afirmación de Comte está corroborada en los agradecimientos de Saint-Simon, *op. cit.*, p. 157 n. <<

[33] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, París, 1908, IV, pp. 138-46. <<

[34] Por ejemplo, H. Spencer, *The study of sociology*, Londres, 1881, página 150 *ss*. <<

[35] Este es también el caso con su exposición de las instituciones económicas o, como Spencer las llama, industriales, en la parte VIII de sus *Principles of sociology.* <<

[36] Spencer, *The study of sociology*, p. 334 *ss*. <<

[37] Esto se desarrolla en sus revistas *L'Industrie* y *L'Organisateur*, en *Oeuvres*, II. La cita es de *L'Industrie*, p. 153 (se suprime el subrayado). <<

[38] Publicado por vez primera en 1824 con el título «Système de politique positive» en el *Catéchisme des industriels*, de Saint-Simon, e incluido como tal en sus *Oeuvres*, IV. La forma de publicar el ensayo de Comte provocó la ruptura entre Comte y Saint-Simon. Esa historia está contada por Manuel, *op. cit.*, cap. 29, y desde un ángulo diferente por el biógrafo de Comte, Henri Gouhier *La vie d'Auguste Comte*, París, 1965, p. 106 *ss.* Comte publicó el ensayo, con el título del bosquejo de 1822 que se cita en el texto, como apéndice de su *Système de politique positive*, IV. <<

[39] Por ejemplo, Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, pp. 127, 132, 271. <<

[40] A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, París, 1951, I, p. 5 [*La democracia en América*, México, 861, 1973]. <<

[41] Peel, *op. cit.*, esp. cap. 3. <<

[42] Sobre la difícil relación de Spencer y Comte véase R. A. Jones, «Comte y Spencer: a priority dispute in social science», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 6, 1970, pp. 241-54. <<

[43] H. Spencer, *Principles of sociology*, Nueva York, 1897, I, 1, p. IX. <<

[44] Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, p. 14; *Système de politique positive*, p. 614 *ss.* Saint-Simon tenía en mayor estima a De Bonald (*Oeuvres*, VI, pp. 167 *ss.*). En la referencia anterior, la forma en que Manuel cita la admiración entusiasta de Saint-Simon por la potencia teórica de De Bonald (Manuel, *op. cit.*, p. 389) no informa correctamente al lector que el objetivo de Saint-Simon en el capítulo en cuestión es refutar la opinión de De Bonald sobre el papel de la religión (*Oeuvres*, VI, p. 158). <<

[45] A. Oberschall, «The institutionalization of American sociology», en Oberschall, *op. cit.*, p. 212. El marco intelectual norteamericano está descrito en R. Hofstadter, *The age of reform*, Nueva York, 1960. <<

[46] Un resumen de esta tradición de investigación social empírica puede encontrarse en el artículo de B. Lecuyer y A. Oberschall, «Sociology: early history of social research», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, 1968 [*Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, x, Madrid, Aguilar, 1977]. Cf. P. Lazarsfeld, «Notes on the history of quantification in sociology», *ISIS*, vol. 52, 2, junio de 1961. Lazarsfeld dirige un ambicioso proyecto de investigación sobre la historia y el desarrollo de la sociología empírica. <<

[47] H. Saint-Simon, «Du système industriel, II», en *Oeuvres*, III, p. 81. <<

[48] En *Oeuvres*, vi. <<

[49] Saint-Simon, «Le nouveau christianisme», *Oeuvres*, III, p. 173. <<

[50] F. Engels, «Del socialismo utópico al socialismo científico», *MEW*, 19, p. 196 [en Marx y Engels, *Obras escogidas* (*OE*, 2 vols.), Madrid, 1975, II, página 125]. El contexto, en el que Engels habla de las limitaciones impuestas a Saint-Simon, matiza profundamente esta conocidísima afirmación. <<

[51] Comte, *Système de politique positive*, III, p. 610. <<

[52] *Ibid.*, I, p. 154 *ss.* <<

[53] Sin embargo, en algunos escritos posteriores hay, incluso en Spencer, una clara y triste conciencia de los problemas sociales del capitalismo, que está ausente de los simples modelos de la producción mercantil competitiva. Véase más adelante el cap. 5. <<

[54] En su introducción a *Democracy in America* (pp. 6-7), Tocqueville dice a propósito de esta revolución: «Todo el libro que aquí se ofrece al público se ha escrito bajo el influjo de una especie de temor religioso producido en la mente del autor por la visión de esa irresistible revolución que, a pesar de todos los obstáculos, ha avanzado durante siglos y avanza todavía en medio de las ruinas que provoca». Durante la revolución de 1848, Tocqueville fue testigo de la nueva lucha de clases, como muestran sus vividas *Recollections* (Londres, 1970), pero el efecto de esta revolución en su rigor académico parece muy limitado, como puede verse en el prólogo de su segunda obra importante, *The Anden Régime and the French Revolution*, Londres, 1971, esp. p. 29 [*El Antiguo Régimen y la revolución*, Madrid, Guadarrama, 1969]. <<

[55] Sobre la *Verein*, véase D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe im Verein Sozialpolitik*, Wiesbaden, 1967. Albion Small, principal organizador entre los sociólogos americanos clásicos y cabeza del entonces destacado departamento de sociología de Chicago, fue un admirador de la *Verein* y la presentó como modelo a seguir. Véase A. Small, *The meaning of social science*, Chicago, 1910, p. 269 *ss*. Como parte del proyecto de Lazarsfeld, hay una monografía sobre la primera época de la investigación social en Alemania en A. Oberschall, *Empirical social research in Germany*, 1848-1914, La Haya, 1965. <<

[56] Gay, *op. cit.*, II, p. 39. Sobre la campaña abolicionista, véanse p. 407 *ss*. En conjunto, los *philosophes* se interesaron menos por la servidumbre, que era el modo de organización económica de los países de los «déspotas ilustrados», Catalina de Rusia y Federico II de Prusia. <<

[57] El texto completo de *The origin of the distinction of ranks*, de Millar, así como otros textos escogidos, se incluye en W. Lehmann, *John Millar of Glasgow*, Cambridge, 1960 (cita en p. 315). <<

[58] *Discourse on the origin of inequality*, cit., p. 227; cf. p. 202 *ss.* El mismo tema se desarrolla con mucho más énfasis en el primer discurso de Rousseau, «Discurse on the arts and sciences». Pero dentro de su esquema particular, Rousseau pudo hacerse una idea clara de la situación de las gentes del común, observando, por ejemplo, las peligrosas condiciones de trabajo en la preparación de materiales (*loc. cit.*). <<

[59] Rousseau, *op. cit.*, pp. 37-8, 42-3. Este igualitarismo específico del siglo XVIII parece refutar la reivindicación de la modernidad de Rousseau, en términos de un igualitarismo socialista y no nivelador, hecha por otro filósofo marxista italiano, Galvano della Volpe, en *Rousseau et Marx et autres essais de critique matérialiste*, París, 1974, pp. 55-195 [*Rousseau y Marx*, Barcelona, Fontanella, 1970]. <<

[60] El sacerdote revolucionario Meslier, cuyo testamento fue divulgado en extracto, mucho después de su muerte, por Voltaire y D’Holbach, es objeto de un interesante estudio monográfico de M. Dommanget, *Le curé Meslier*, París, 1965. <<

[61] *Ibid*. p. 275. <<

[62] Estas palabras son de André Lichtenberger, historiador francés de ideas socialistas antes de y durante la revolución francesa, en *Le socialisme et la Révolution française*, París, 1899, p. 291. <<

[63] L. Stein, *The social movement in France*, Totowa, N. J., 1964, p. 278. <<

[64] Sobre el socialismo universitario francés hay dos interesantes estudios escritos desde dentro y en los que se mezclan las polémicas envenenadas con los recuerdos personales, de Hubert Bourgin (un discípulo de Durkheim, que primero fue socialista, después chovinista y derechista antisemita y finalmente colaborador de los nazis), *De Jaurès à Léon Blum, L'Ecole Normale et la politique*, París, 1970 (l.ª ed. 1938); *Le socialisme universitaire*, París, 1942. Véase ahora la reciente y completa biografía de Durkheim, de S. Lukes, *Émile Durkheim, his life and work*, Londres, 1973, esp. cap. 17. <<

[65] En la introducción de Gouldner a la edición del *Socialism*, de Durkheim (Antioch Press, 1958), reimpresa en su colección de ensayos *For sociology*, Londres, 1973, pp. 369-91 [*La sociología actual: renovación y crítica*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 343-363]. La tesis se reafirma, de forma mucho más complicada y matizada, en *The coming crisis of Western sociology*, pp. 88-111; Saint-Simon es presentado como padre fundador del socialismo y de la sociología occidental. Después de su muerte se produjo una «fisión binaria» de la sociología en sociología académica y marxismo. <<

[66] La anécdota la incluye el propio Ward, con algunos pasajes de su Correspondencia rusa, en el prefacio a la segunda edición de su *Dynamic sociology*, p. XII *ss*. <<

[67] Este detalle de historia sociológica ha sido tratado en un contexto muy adecuado por P. Seen, «What is “Behavioral Sciences”?», en *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2, 1966, pp. 107-22. <<

[68] A. Small, «The scope of sociology, vi», *American Journal of Sociology*, VI, 1900-1, p. 366. <<

[69] C. Ellwood, «A psychological study of revolutions», *American Journal of Sociology*, XI, 1905-6, pp. 58-9. <<

[70] *American Journal of sociology*, XIII, 1907-8, p. 756 *ss.* <<

[71] Tocqueville, *Recollections*, p. 136. Tocqueville confía autocríticamente en sus memorias, que no intentaba publicar, que no se distinguió por su resolución militar en la supresión del proletariado insurrecto. <<

[72] Gouhier, *op. cit.*, p. 218 *ss.* Las opiniones de Comte sobre la amenaza de una revolución comunista se exponen en *Système de politique positive*, I, pp. 128-203, y en el prefacio al vol. III. <<

[73] E. Durkheim, *The division of labour in society*, Nueva York, 1964, p. 374 [*De la division del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire, 1967]. Aunque dejaron poca huella en la historia de la sociología, es preciso añadir que entre los defensores de la Comuna se encontraban algunos comteanos. Los más conocidos son dos ingleses, Edward Beesly, profesor de historia antigua, y el publicista de izquierda Frederick Harrison. En ua carta a Tönnies, Engels escribió de ellos en 1895: «El profesor E. Beesly es digno de gran alabanza por su defensa de la Internacional en la prensa durante la época de la Comuna contra los vehementes ataques de aquellos días. Frederick Harrison también salió públicamente en defensa de la Comuna. Pocos años después, sin embargo, se enfrió considerablemente el entusiasmo de comtistas por el movimiento obrero. Los obreros se habían hecho demasiado poderosos y había que mantener un equilibrio adecuado entre los capitalistas y los obreros (ya que, después de todo, ambos son productores, de acuerdo con Saint-Simon), y con este fin había que apoyar una vez más a los primeros. Desde entonces, los comtistas se han encerrado en el más completo silencio ante la cuestión obrera». *MEW* 39, p. 395. Marx también tenía una alta opinión personal de Beesly. Inmediatamente después de la caída de la Comuna le escribió: «Y, de paso, permítame hacer la observación de que, como hombre de partido, mi actitud hacia la filosofía de Comte es enteramente hostil, mientras que como hombre de ciencia tengo de ella una opinión muy pobre, pero en mi opinión usted es el único comtista, tanto en Inglaterra como en Francia, que analiza los puntos cruciales (crisis) de la historia, no como sectario sino como historiador en el mejor sentido de la palabra». *MEW* 33, p. 228 [*Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973, p. 258]. <<

[74] E. Durkheim, «La philosophie dans les universités allemandes», *Revue Internationale de l’Enseignement*, XIII, 1887, p. 440, cit. según Lukes, *op. cit.*, p. 88. <<

[75] Paul Honigsheim, que era un inteligente memorialista sociológico del círculo de Weber en Heidelberg, escribió de Bouglé y de los radical-socialistas franceses: «El término es engañoso, porque los miembros del partido no eran ni radicales ni socialistas […] El partido radical-socialista estaba compuesto por agricultores de clase media del Sur, que odiaban el catolicismo y practicaban el control de la natalidad, y por miembros de las clases medias bajas de las ciudades. Aquí y en los pueblos, los radical-socialistas eran dirigidos por el maestro de escuela». P. Honigsheim, «Reminiscences of the Durkheim School», en K. Wolff, comp., *Essays on sociology and philosophy by Émile Durkheim et al,* Nueva York, 1964, p. 312. <<

[76] Bourgin, *Le socialisme universitaire*, p. 127 *ss*. El animador del grupo era Robert Hertz, y su figura más destacada fue el economista durkheimiano François Simiand. Los durkheimianos estaban relacionados con la publicación socialista *L'Humanité*, dirigida por Jaurès, relación señalada por Lukes (p. 327) y por Clark Terry («Émile Durkheim and the French university: the institutionalization of sociology», en Oberschall, comp., *The establishment of empirical sociology*, pp. 171, 182). Es preciso indicar que, a diferencia del alemán *Vorwärts* o del sueco *Social-Demokraten*, *L'Humanité* no era en esta época el órgano de un partido obrero, sino un proyecto lanzado por el entorno intelectual de Jaurés como publicación intelectual y popular, y financiado por capital privado (principalmente judío). H. Goldberg, *The life of Jean Jaurès*, Madison, 1962, pp. 319-20. <<

[77] Bourgin, *op. cit.*, no tiene nada en contra de la conducta de los durkheimianos durante la primera guerra mundial. <<

[78] Ringer, *op. cit.*, pp. 180-99, ofrece un breve análisis de la comunidad académica alemana y la guerra. Algunos sociólogos hicieron importantes contribuciones intelectuales al esfuerzo de guerra, teorizando sobre los rasgos positivos de Alemania en comparación con los países enemigos. El ejemplo más famoso del género fue el libro de Werner Sombart, *Händler und Helden*, Munich, 1915, e incluso Tönnies aportó su contribución sobre <<

Der englische Staat und der deutsche Staat, Berlin, 1917. Los sociólogos no estuvieron, sin embargo, entre los anexionistas extremos.

[79] Véase W. Krause, *Werner Sombarts Weg vom Katheder Sozialismus zum Fascismus*, Berlin, 1962. <<

[80] Oppenheimer presentó su idea de una reforma liberal de la tierra en *Der Ausweg*, Berlín, 1919. Von Wiese expuso su liberalismo disidente en *Staats Sozialismus*, Berlín, 1916. <<

[81] F. Tönnies, «Gegenwartsund Zukunftsstaat», *Die Neue Zeit*, 20 de diciembre de 1918. En su prefacio a la tercera edición de *Gemeinschaft un Gesellschaft*, que apareció en la primavera de 1919, Tönnies proponía un «capitalismo amplio de Estado y comunidad (municipio [*Gemeinde*])» como vía alemana al socialismo, entre el comunismo ruso y el capitalismo individualista angloamericano. Los prefacios a las tres ediciones del famoso libro de Tönnies se incluyen en el vol. I de su *Soziologische Studien und Kritiken*, I-III, Jena, 1925; la cita es de la p. 65. <<

[82] Véanse, por ejemplo, las cartas a Friedrich Crusius del 24 de noviembre y el 26 de diciembre de 1918, en M. Weber, *Politische Schriften*, Munich, 1921, p. 482 *ss*. Estas cartas no se incluyen en la, por otra parte, más completa edición realizada por Johannes Winckelmann: Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Tubinga, 1971 (3.ª ed.). Sobre la política de Weber en general existe un libro de primera clase: W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tubinga, 1959. Véase también D. Beetham, *Max Weber and the theory of modern politics*, Londres, 1974. <<

[83] Weber, *op. cit.*, p. 482. <<

[84] V. I. Lenin, *Who are the friends of the people?*, en *Collected Works*, Moscú, 1960, vol. 1 [*¿Quiénes son los «amigos del pueblo»? en Escritos económicos* (1893-1899), II, Madrid, Siglo XXI, 1974]. Mijailovski fue también el «adversario principal» de Plejánov en el último gran libro de éste, *The development of the monist view of history*, en *Selected philosophical works*, vol. 1, Londres, 1961 [*Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia*, en *Obras escogidas*, I, Buenos Aires, Quetzal, 1966]. Novikov y Kovalevski también habían muerto ya en 1917. <<

[85] A. Simirenko, «Social origin, revolution and sociology: the work of Timasheff, Sorokin and Gurvitch», *British Journal of Sociology*, XXIV, 1, marzo de 1973. En Rusia no llegó a existir sociología institucionalizada. <<

[86] L. Coser, *Masters of sociological thought*, Nueva York, 1971, p. 445. En esa época había otro grupo de intelectuales húngaros interesados en los asuntos sociales, entre ellos George Lukács, que aprobó la revolución e ingresó en el partido comunista. Algunos de ellos no lo hicieron, y uno de estos se convertiría más tarde en un sociólogo muy conocido en la Alemania de Weimar: Karl Mannheim. <<

[87] V. Mamatey, «The development of Czechoslovak democracy, 1920-1938», en V. Mamatey y R. Luza, comps., *A history of the Czechoslovak Republic 1918-1938*, Princeton, 1973, p. 102 *ss.* <<

[88] Pareto y Mosca prestaron su apoyo al golpe fascista de Mussolini, pero ambos se retractaron ante la demagogia plebeya y la brutalidad del fascismo y quisieron conservar algunas libertades para la vieja élite política y cultural. Pareto escribía en enero y marzo de 1923: «Mussolini se ha mostrado realmente como el hombre a quien la sociología puede invocar […] Francia sólo se salvará si encuentra su propio Mussolini». La cita está tomada de la que parece ser la mejor biografía de Pareto aparecida hasta hoy, la de su discípulo G. H. Bousquet, *Pareto*, Lausana, 1960 (nueva edición), p. 193 n. El fascismo ha sido capaz de hacer lo que los débiles gobiernos democrático-burgueses no pudieron: aplastar a los revolucionarios durante las ocupaciones de fábricas de los años 1920-21 (p. 195). Por otra parte, y aunque la educación primaria y hasta cierto punto la secundaria deben someterse a vigilancia, la educación universitaria tiene que estar absolutamente libre de control y el parlamento debe mantenerse (p. 196). Sobre Mosca, véase la importante biografía intelectual de James Meisel, *The myth of the ruling class*, Ann Arbor, 1958. Desafortunadamente, Meisel se muestra muy evasivo en torno al tema de Mosca y el fascismo, quizá porque no ve con claridad el carácter clasista del «rechazo del autoritarismo» de Mosca. Meisel dice acerca de Mosca: «El Mussolini que hizo la guerra a los socialistas tuvo el aplauso de Mosca, pero sus planes de representación corporativa sumieron a nuestro autor en una confusión que no fue capaz de resolver» (p. 231). Casi podría decirse lo mismo de Meisel. Mosca estaba obsesionado por el «peligro sindicalista», que había sido una tendencia importante del primer movimiento obrero italiano, y estaba contra los planes corporativos del nuevo Estado, pero esto no hace de él un «antifascista» ni un «antiautoritario», como Meisel pretende en la continuación del párrafo antes citado. Mosca no fue antiautoritario en su hostilidad hacia las clases trabajadoras cuando se lamentaba de que «la clases dirigentes de varios países europeos fueron tan estúpidas y *cobardes* que aceptaron la jornada de ocho horas después de la guerra mundial» (p. 229, subrayado nuestro). Por otra parte, en 1925, durante la crisis Matteotti (tras el asesinato de este diputado socialista por los fascistas), Mosca se levantó en el Senado no para condenar el asesinato, pero sí, al menos, para oponerse a la propuesta de un mayor aumento de poderes para el primer ministro (Mussolini) y en defensa del Parlamento y de las prerrogativas del rey (p. 224 *ss.*). <<

[89] Sobre Robert Michels, y su evolución desde la oposición sindicalista del movimiento obrero hasta el fascismo, hay una excelente estudio de W. Röhrich, *Robert Michels, vom sozialistischen-syndikalistichen zum fascistischen Credo*, Berlín, 1972, p. 10. Michels fue llamado después a ocupar una cátedra de la militante universidad fascista de Perugia. El austro-polaco Ludwig Gumplowicz, cuarto miembro del grupo de teóricos de las élites, junto a Michels, Mosca y Pareto, se había suicidado, por razones personales, en 1909. Otros destacados científicos sociales y participantes en el movimiento sociológico italiano también apoyaron al régimen de Mussolini, entre ellos el economista Achille Loria y el criminólogo Enrico Ferri (que antes había sido dirigente socialista). Cf. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizacione della cultura*, Turin, 1964, p. 169 *ss.* [*Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, *1972]; B. Gustafsson, Marxism och revisionism. Edvard Bernsteins kritik av marxismen: dess idéhistoriska förutsättningar, Estocolmo, 1969, p. 231 n. (sobre Ferri) [Marxismo y revisionismo, Barcelona, Grijalbo, 1974]*. <<

[90] Thorstein Veblen, el teórico y crítico de *la clase ociosa* y portavoz de los ingenieros productivos, fue uno de ellos (Coser, *op*. *cit*., p. 286). En un interesante reportaje periodístico, *Russia in upheaval*, Londres, 1919 (edición original norteamericana, 1918), Ross muestra comprensión por la revolución extranjera y simultáneamente inquietud por la necesidad de «asegurarnos contra la desastrosa repercusión de la revolución rusa» (página 348). Esa repercusión no era una directa amenaza revolucionaria, sino la «agitación anticapitalista» y el malestar obrero, expresado en «trabajo lento, disminución de la producción, sabotaje, huelgas caprichosas y repentinas» (p. 345). Por eso, los capitalistas americanos debían tratar mejor a sus obreros, y los conflictos tendrían que resolverse por medio de comités conjuntos de empresarios y trabajadores, pero el capitalismo debía permanecer. <<

[91] *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 29, 1921, p. 100. Entre los primeros presidentes del *Institut* estaban John Lubbock (1893-94), Albert Schäffle (1895), Achille Loria (1899), Carl Menger (1901), Lester Ward (1904), Gustav v. Schmoller (1905), y Maxim Kovalevski (1907). A Masarik le sucedió Albion Small (entre los vicepresidentes de ese año hubo un príncipe Bonaparte y un antiguo primer ministro de España). El *Institut* funcionó como asociación internacional de sociología hasta la segunda guerra mundial. También intentó, con algún éxito, atraer a representantes destacados de las disciplinas antiguas y establecidas, como la economía y el derecho, y a prominentes personalidades públicas. Su allma organizadora y secretario general durante sus tres primeras décadas fue el organicista francés René Worms, que era también un alto funcionario. <<

[92] La primera obra sociológica importante de Masaryk, *Suicide and the meaning of civilization* (de 1881) se ha publicado recientemente en edición inglesa con una introducción de Anthony Giddens (Chicago, 1970). Entre otras contribuciones sociológicas de Masaryk hay una crítica del marxismo, *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus, Studien zur sozialen Frage*, Viena, 1899. Cf. J. Roucek, «Czechoslovak Sociology», en G. Gurvitch y W. Moore, comps., *Twentieth Century sociology*, Nueva York, 1945, pp. 717-31. <<

[93] Carl Heinrich Becker, el secretario de educación superior de Prusia que favoreció la introducción académica de la sociología, fue miembro del partido democrático (Ringer, *op. cit.*, p. 69). <<

[94] A. Gullberg, *Till den Svenska sociologins historia*, Estocolmo, 1972. <<

[1] Saint-Simon fue el primero en llamar la atención sobre los adelantos de la fisiología. En un primer momento les concedió una enorme importancia, que se fue atenuando paulatinamente. Véase «Essay on the science of man», abreviado en H. de Saint-Simon, *Social organization* (ed. Markham); texto completo en *Oeuvres*, v. Comte, aunque reconoció lo que se debía a los fisiólogos, afirmó la especificidad de la ciencia social, sobre la base de la ley social de la evolución. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, apéndice de *Système*, IV, p. 125 *ss.* Spencer analiza la dependencia de la sociología respecto a la biología en *The study of sociology, op. cit.*, cap. 14. La influencia de la biología sobre la sociología alcanzó su punto culminante a finales del siglo XIX, con la elaboración de detalladas analogías, ya hace tiempo olvidadas, entre sociedades y organismos (de Paul von Lilienfeld, Albert Schäffle, René Worms y otros). Ese influjo ha sido importante en tiempos más recientes. En Harvard, durante la década de 1930, el bioquímico Lawrence Henderson fue un importante inspirador de jóvenes y prometedores sociólogos: Talcott Parsons, George Homans y otros. Véanse los artículos autobiográficos de Parsons, «On building social systems theory», *Daedalus*, otoño de 1970, y de Homans, *Sentiments and activities*, Nueva York, 1962, cap. 1. <<

[2] A. Comte, *Système de politique positive*, p. 84. <<

[3] *Ibid.*, p. 61. <<

[4] Véase, por ejemplo, Saint-Simon, *L'Industrie*, pp. 30 *ss.*, 80 *ss.*, *Oeuvres*, II.
<<

[5] H. Saint-Simon, *Catéchisme des industriels, Troisième cahiers*, p. 5, en *Oeuvres*, IV. <<

[6] Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, p. 14. <<

[7] Maquiavelo, *The Prince*, selections from the *Discourses and other writings*, Londres, 1972 [*El Príncipe*, Madrid, Espasa Calpe, 1978]; *The Prince*, p. 72; *Discourses on the First Decade of Titius Livius*, p. 161 *ss.* <<

[8] Maquiavelo, *The Prince*, p. 133 [p. 128]. <<

[9] Hobbes, *Leviathan*, p. 296 [p. 332]. <<

[10] *Ibid.*, p. 313 [p. 348]. <<

[11] J. Locke, «Second Treatise», en *Two treatises on government*, Cambridge, 1960, cap. 5. <<

[12] *Ibid.*, p. 375 (subrayado en el original). <<

[13] *Ibid.*, p. 373 (se suprime el subrayado). <<

[14] Montesquieu, *De l’esprit des lois*, prefacio, p. 33. <<

[15] *Ibid.*, libro I, cap. 3, p. 44. <<

[16] *Ibid.*, libro III, cap. 1, p. 60 n. <<

[17] *Ibid.*, libro III, cap. 1, p. 60. <<

[18] En francés: «amour de la patrie, c’est-à-dire l’amour de l’égalité»; «Advertencia», *ibid.*, p. 31. <<

[19] *Ibid.*, libro III, p. 61 *ss.* <<

[20] Comte, *Plan*, *op. cit.*, p. 166 *ss.*; *Cours de philosophie positive*, IV, página 127. Durkheim escribió su tesis auxiliar de doctorado sobre «La contribución de Secondat [apellido de Montesquieu, que era su título nobiliario] a la constitución de la ciencia política». Está publicada en Durkheim, *Montesquieu and Rousseau, forerunners of sociology*, Ann Arbor, 1960. <<

[21] Comte, *Plan*, p. 167. <<

[22] Comte, *Cours de philosophie*, IV, p. 127 *ss.* Que Montesquieu no presentó adecuadamente la determinación social de la política es también la principal crítica de Durkheim. Montesquieu clasifica básicamente las sociedades, dice Durkheim, según sus formas políticas, y en lugar de mostrar de qué forma las diferentes sociedades engendran diferentes instituciones sociales, se centra en el legislador, relacionando las instituciones necesarias para las sociedades de diferente naturaleza. Durkheim, *op. cit.*, p. 136 *ss.* Durkheim, por su parte, señala las costumbres sociales como el determinante social más directo del que se derivan las leyes (p. 61 *ss*.). En su tesis principal *De la división del trabajo social* —que examinaremos en el próximo capítulo— Durkheim desarrolló su concepción sobre la evolución reciente de la sociedad. <<

[23] Spencer, *The study of sociology*, p. 385. <<

[24] La concepción global de la «filosofía sintética» de Spencer está expuesta en *First principles* (1.ª ed., Londres, 1862), y hay una breve recapitulación al comienzo de los *Principles of sociology.* <<

[25] Una breve introducción a Condorcet es el capítulo a él dedicado en F. Manuel, *The prophets of París*, Cambridge, Mass., 1962. <<

[26] Saint-Simon, «Essay in the science of man», *op. cit.* Cf. también la primera de las publicaciones periódicas de Saint-Simon, *L’Industrie*, en *Oeuvres*, I-II. <<

[27] Comte, *Plan*, p. 86 *ss.* <<

[28] Como la mayor parte de las ideas de la voluminosa y repetitiva *Oeuvre* de Comte, la ley de los tres estadios se esboza en el *Plan*. Una sistematización madura puede encontrarse en el tercer volumen del *Système*, dedicado a la dinámica social, p. 28. <<

[29] *Système de politique positive*, III, p. 48. Comte dice en la misma página que la «ciencia del espíritu tiene que formar la mayor parte de la sociología». <<

[30] *Ibid.*, p. 55 *ss.* La segunda ley afirma que las teorías humanas pasan por los tres estadios en un orden definido, comenzando con las matemáticas y terminando, después de pasar por la sociología, en la moral (p. 41 *ss.*). <<

[31] Spencer, *Principles of sociology*, II, 2, p. 646. El esquema evolucionista se desarrolla sistemáticamente en la segunda parte de esta obra. Spencer resume así su argumentación: «Como los agregados evolutivos en general, las sociedades experimentan una *integración*, tanto por simple aumento de su masa como por fusión y refusión de las masas. El cambio de la *homogeneidad* a la *heterogeneidad* está multitudinariamente ejemplificado […]. Con la integración y la heterogeneidad progresivas se produce una creciente coherencia […]. Simultáneamente se produce también una creciente definición» (I, 2, p. 596; subrayado en el original). <<

[32] *Principles of sociology*, I, 2, p. 485 *ss.* <<

[33] *Ibid.*, p. 550 *ss.* <<

[34] *Ibid.*, pp. 556-96; II, 2, pp. 568-667. <<

[35] J. de Maistre, *Considerations on France*, en *The works of Joseph de Maistre*, Londres, 1965, p. 69. Subrayado en el original. <<

[36] *Ibid.*, p. 78. *The generative principle of political constitutions*, también en op. cit., p. 162 y *passim*. <<

[37] *Ibid.*, p. 162. <<

[38] L.-A.-G. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, en *Oeuvres*, vol. 3, Bruselas, 1845, p. 406. <<

[39] *Ibid.*, p. 560. <<

[40] La tesis está resumida en *ibid.*, p. 9 *ss.* <<

[41] De Bonald, *Oeuvres*, vol. 4, p. 154. «Necesario» significa aquí, aproximadamente, lo que significaba para Montesquieu: la expresión de una ley científica. Las críticas (fundamentalmente dos) que De Bonald dirige a Montesquieu son muy diferentes de las de Comte. Una reproduce la crítica de Rousseau en *Émile* de que Montesquieu se había interesado exclusivamente por lo que existía y no por «los principios de lo que debe existir». La segunda crítica era que Montesquieu no admitía que son las pasiones de los hombres las que causan las diferencias temporales y las aberraciones de las formas sociales, y en vez de ello señalaba las diferencias de clima (*op. cit.*, vol. 3, p. 17). La principal obra de De Bonald contiene también un suplemento en el que se condena al héroe de Saint-Simon y de Comte, Condorcet, y a su creencia en el progreso científico (vol. 4, pp. 159-83). <<

[42] Comte, *Système de politique positive*, III, *p. 615.* <<

[43] Los datos biográficos pueden encontrarse en Gouhier, *op. cit.* (Comte); Manuel, *The new world of Henri Saint-Simon* y *The prophets of París* (Condorcet, y también estudios más breves de Comte y Saint-Simon). Para Tocqueville, me he basado en la introducción de Hugh Brogan a la edición Fontana de *The Ancien Regime and the French Revolution.* Spencer, el liberal pacifista y Victoriano, tampoco fue jacobino, por supuesto. <<

[44] G. W. F. Hegel, *Philosophy of right* (ed. Knox), Oxford, 1942, §182 y agregado (p. 266) [*Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975]. La cita está tomada de agregados algo posteriores compilados a partir de notas de lectura, pero la distinción ya se hace en el texto principal, en el párrafo en cuestión. La primera edición de *La filosofía del derecho* apareció en 1821. El especialista germano-occidental en Hegel, Manfred Riedel, ha defendido de forma convincente la pretensión de Hegel de ser el primero en formular esa distinción: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort, 1969, pp. 135-66. <<

[45] Sobre Hobbes, véase la discusión sobre ciudad, república y sociedad civil en *Leviathan*, caps. 17 y 37, pp. 223-8, 478. Para Locke, véase «Second Treatise», cap. 7, titulado significativamente «De la sociedad política o civil» (el subrayado es nuestro). El título completo de *Leviatán* es significativo en el mismo sentido: «Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil». Edmund Burke, *op. cit.*, p. 150, utiliza «sociedad civil» en el mismo sentido tradicional e indiferenciado. <<

[46] Montesquieu, *op. cit.*, libro I, cap. 3, pp. 43-4. <<

[47] De Bonald, *op. cit.*, vol. 3, pp. 9 *ss.*, 58 *ss.* La familia se incluye en la concepción de la sociedad política como un aspecto parcial y particular, más que general; éntre ambas, no hay nada (vol. 4, p. 145). <<

[48] Para una vision general, véase el excelente estudio de T. S. Smout, *A history of the Scottish people 1560-1830*, Londres, 1969, cap. 19. <<

[49] *Ibid.*, caps. 10-12. La población de Glasgow se da en la p. 380; la producción de lino en la p. 244. <<

[50] W. Ferguson, *Scotland: 1689 to the present*, Edimburgo, 1969, p. 154 y siguientes; Smout, *op. cit.*, p. 225 *ss.* La posibilidad de heredar los cargos jurídicos y militares, por ejemplo, fue abolida. Para un breve análisis marxista de la revolución burguesa en Escocia y el desarrollo del capitalismo antes de la unión con Inglaterra en 1707, véase J. Foster, «Capitalism and the Scottish nation», en G. Brown, comp., *The red paper on Scotland*, Edimburgo, 1975, pp. 143 *ss.* <<

[51] Smout, *op. cit.*, p. 507. Para conseguir una beca en Oxford (establecida originariamente para la promoción de la Iglesia episcopaliana en Escocia), Smith se vio obligado a abandonar los estudios matemáticos que había seguido en Glasgow y a tomar, en su lugar, los de latín y griego (Rae, *The life of Adam Smith*, pp. 20-3). <<

[52] Smout, *op. cit.*, pp. 229-39. <<

[53] Remitimos al lector a la literatura existente que, si no es muy extensa, tiene por lo general un alto nivel. Sobre Millar, el mejor estudio es el de Lehmann, ya citado, que incluye las principales obras y fragmentos escogidos de Millar. Sobre Ferguson, véase David Kettler, *The social and political thought of Adam Ferguson*, Ohio, 1965. El primer estudio de Lehmann, *Adam Ferguson and the beginnings of modern sociology*, Nueva York, 1930, aunque se resiente del ansia del autor por mostrar las anticipaciones sociológicas, todavía es válido. Gladys Bryson, *Man and Society*, Princeton, 1945, aunque olvida mencionar a Millar, es una buena y amplia presentación del pensamiento social de la Ilustración escocesa. Véase también el interesantísimo ensayo de Ronald Meek sobre la «escuela histórica escocesa» de Ferguson, Millar, Robertson y Smith: «The Scottish contribution to Marxist sociology», *Economics and ideology and other essays*, Londres, 1967, pp. 34-50 [*Economía e ideología*, Barcelona, Ariel, 1972], <<

[54] A. Ferguson, *An essay on the history of civil society*, p. 65. <<

[55] David Hume, «That politics may be reduced to a science», *Essays moral, political and literary*, Londres, 1875, vol. 1, p. 99. <<

[56] Millar, *The origin of the distinction of ranks*, p. 180. <<

[57] Ferguson, op. cit., p. 133; cf. Millar, *An historical view of the English government*, en Lehmann, op. cit., p. 131. <<

[58] *The origin of the distinction of ranks*, p. 180. Ferguson concedió más atención al impacto del clima (*op. cit.*, pp. 108 *ss.*). Es preciso añadir que en opinión de Montesquieu la importancia del clima variaba de una sociedad a otra; en el caso de la antigua Esparta, por ejemplo, creía que era secundaria (*De l'espirit des lois*, p. 212). <<

[59] Ferguson, *op. cit.*, p. 123. Millar es todavía más crítico (*Origin*, páginas 177-8), mientras Montesquieu, por ejemplo, se refiere varias veces, de pasada y sin ninguna crítica, a Licurgo, el «fundador» de Esparta, *De l'espirit des lois*, pp. 91, núm. 93. <<

[60] Montesquieu, *op. cit.*, libro I, cap. 2. <<

[61] Ferguson, *op. cit.*, p. 8. <<

[62] Meek, *op. cit.*, p. 37. Véase Smith, *Wealth of Nations*, libro V, cap. 1. <<

[63] Millar, *The origin of the distinction of ranks*, p. 175. <<

[64] Ferguson, *op. cit.*, p. 98. <<

[65] *Ibid.*, pp. 180 *ss.*; Millar, *Origin of the distinction of ranks*, pp. 290 y siguientes. <<

[66] Marx, *Miseria de la filosofía* [Madrid, Júcar, 1974], *MEW* 4, pp. 145-7? *El capital*, I, *MEW 23*, pp. 382-4 n. <<

[67] Ferguson, *op. cit.*, p. 188. <<

[68] Millar, *An historical view of the English government*, p. 382. Adam Smith compartía la opinión de Millar. <<

[69] Cf. la valiosa introducción de Duncan Forbes al *Essay* de Ferguson (ed. cit.), p. xx. <<

[70] Véase, por ejemplo, Ferguson, *op. cit.*, pp. 96-7; Millar, *Origin of the distinction of ranks*, pp. 198, 203 *ss.* <<

[71] Smith, *Wealth of nations* (ed. Penguin), p. 117. <<

[72] Ferguson, *op. cit.*, pp. 71 *ss.* <<

[73] *The origin of the distinction of ranks*, pp. 289-95; *An historical view of the English government*, pp. 337 *ss.*, 352 *ss.*, 370 *ss.*, 378-9. <<

[74] Kettler, *op. cit.*, pp. 49, 55, 62. <<

[75] Lehmann, *op. cit.*, pp. 17-18, 28. <<

[76] C. B. MacPherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford, 1964 [*La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970]. <<

[77] Spencer, *Principles of sociology*, I, 2, p. 554. <<

[78] Saint-Simon, *L’Organisateur*, p. 17 *ss.*, en *Oeuvres*, II. Sin embargo, en táctica política Saint Simon esperó y defendió una alianza entre la casa de Borbón y los industriales, sobre todo en *Du système industriel*, en *Oeuvres*, III; cf. *L’Organisateur*, p. 173. <<

[79] Sieyès, *What is the Third Estate?*, Londres, 1963, p. 56 *ss.* <<

[80] Saint-Simon, *Du système industriel*, p. 3. <<

[81] *Ibid.*, p. 72; *L’Industrie*, p. 156 *ss.*; *L’Organisateur*, p. 81. <<

[82] Saint-Simon, *Preface au troisième cahier, Le catéchisme des industriels,* en *Oeuvres*, IV. <<

[83] Saint-Simon, *Du système industriel*, I, pp. 48 *ss.*, 117. Cf. *Le parti national ou industriel comparé au parti anti-national*, en *Oeuvres*, II, p. 201. <<

[84] *Le parti national*, p. 195 *ss.* <<

[85] *Du système industriel*, I, p. 118. Los más fieles protectores de Saint-Simon fueron Laffitte y Ternaux, que se negaron a alejarse de él cuando estalló la tormenta: poco después de que apareciera la parábola de Saint-Simon fue asesinado uno de los nombrados en la lista de prescindibles, el duque de Berry, heredero de la monarquía. *Oeuvres*, II, p. 9; cf. Manuel, *The new world of Henri Saint-Simon*, cap. 17. El papel económico de Ternaux y Laffitte como empresarios pioneros y hombres de «la haute banque» puede apreciarse en estudios históricos como el de G. Dupeux, *La société française, 1789-1960*, París, 1964, pp. 37, 41. <<

[86] *Catéchisme des industriels*, p. 11, cf. p. 35 *ss.* <<

[87] Comte, *Système de politique positive*, III, cap. 7. Véanse esp. p. 522 *ss.* <<

[88] *Ibid.*, p. 64 *ss.* <<

[89] Saint-Simon, *L’Industrie*, p. 47. <<

[90] Comte, *Système de politique positive*, III, p. 520. <<

[91] *Ibid.*, pp. 521, 594. <<

[92] Comte, *Système de politique positive*, I, p. 199. En esta época, Comte opinaba que los dirigentes industriales necesitaban una reeducación moral de carácter temporal, con objeto de «llegar […] a una mayor pureza de sentimientos y a una visión más amplia», bajo la guía del régimen transitorio de un grupo de proletarios positivistas. Comte nombró entonces a un triunvirato de dictadores positivistas, un obrero, un banquero y un terrateniente (Gouhier, *op. cit.*, p. 219). <<

[93] Saint-Simon, *L’Industrie*, p. 157. <<

[94] Spencer, *Principles of sociology*, parte II, cap. 9; parte V, esp. caps. 2, 17-19.
<<

[95] *Ibid.*, parte VIII, caps. 16-17. <<

[96] *Ibid.*, II; 2, p. 605. <<

[97] *Ibid.*, II; *2*, p. 664. La racionalización del aparato de Estado había llegado también tan lejos como era posible a través de la organización para fines de guerra. <<

[98] Cf. McPherson, *op. cit.*, cap. 5. <<

[99] Peel, *op. cit.*, cap. 8. La cita de Bentham es de p. 51. <<

[100] Spencer, *Principles of sociology*, I, 2, p. 567. <<

[101] Cf. Millar, *Origins of the distinction of ranks*, cap. 5. <<

[102] Burke, *op. cit.*, p. 194. <<

[103] Maquiavelo, *The Prince*, p. 98. <<

[104] Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, p. 46. <<

[105] *Ibid.*, introducción, parte I, cap. 3; *The Ancien Régime*, caps. 8-9. <<

[106] Tocqueville, *Democracy in America*, introducción, p. 6. <<

[107] También se tienen en cuenta otros aspectos como, por ejemplo, la dimensión y la riqueza físicas del país (vol. 1, pp. 288-98). <<

[108] Tocqueville, *The Anden Régime*, p. 50. <<

[109] Tocqueville, *Democracy in America*, p. 8 *ss.*; vol. 2, p. 332 *ss.*; *The Ancien Régime*, p. 29. <<

[110] A. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, París, 1827, p. 3, citado por D. Johnson, *Guizot*, Londres, 1963, p. 325. <<

[111] Thierry, *Considerations sur l'histoire de France*, Johnson, *loc. cit.* <<

[112] P. G. Guizot, *Mélanges politiques*, II, p. 296, tomado de Johnson, página 74.
<<

[113] Johnson resume la argumentación en las pp. 74, 338. <<

[114] Tocqueville, *Recollections*, p. 4 *ss.* <<

[115] *Ibid.*, pp. 61-3. <<

[116] Las clases, en opinión de los historiadores franceses, procedían en último término de la conquista. Cf. el análisis crítico de Plejánov en *The development of the monist view of history. (Selected philosophical works*, vol. 1, pp. 558-71) [*Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia*, en *Obras escogidas*, I, Buenos Aires, Quetzal, 1966]. <<

[117] H. S. Maine, *Ancient law*, Londres, 1863 (2.ª ed.), p. 129. <<

[118] *Ibid.*, p. 168. <<

[119] *Ibid.*, p. 170. Subrayado en el original. <<

[120] *Ibid.* p. 22 *ss.* <<

[121] *Ibid.*, pp. 305, 24 *ss.* <<

[122] F. Tönnies, prefacio a la primera edición de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *Soziologische Studien und Kritiken*, vol. 1, p. 43; también en F. Tönnies, *On sociology*, Chicago y Londres, 1971. <<

[123] F. Tönnies, *Community and association*, Londres, 1955, p. 39. <<

[124] E. Durkheim, *The division of labour in society*, Nueva York, 1964, página 129 *ss.* <<

[125] En una crítica de Durkheim, Tönnies señaló que la dicotomía *Gemeinschaft/Gesellschaft* es esencial y absolutamente diferente de los tipos de solidaridad social de Durkheim. La distinción de Tönnies procede de una especie de antropología filosófica, es una distinción de las voluntades humanas. *Gemeinschaft* es una relación social que se caracteriza porque los hombres en ella implicados la consideran como un fin en sí, mientras que la *Gesellschaft* se considera como medio para otra cosa. *Soziologische Studien und Kritiken*, vol. 3, p. 216. La recesión de Tönnies, junto con la que Durkheim hizo de su libro, están reimpresas en el *American Journal of Sociology*, vol. 77, 1972, pp. 1191-1200 bajo el título «An exchange between Durkheim and Tönnies on the nature of social relations, with an introduction by Jane Aldous». Durkheim critica a Tönnies por considerar la *Gesellschaft* como una sociedad no natural y transitoria. <<

[126] Durkheim, *op. cit.*, p. 146. <<

[127] Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, p. 252. <<

[128] Maine, *op. cit.*, p. 85 *ss.* <<

[129] G. Feaver, *From status to contract*, Londres, 1969, p. XVII. A pesar de su título, se trata de una biografía muy personal. <<

[130] Maquiavelo, *The Prince*, pp. 84, 128. <<

[131] Hobbes, *Leviathan*, p. 375. <<

[132] Montesquieu, *De l’espirit des lois*, p. 152. <<

[133] Un excelente estudio general del impacto de la revolución francesa en Alemania, especialmente en lo que respecta al impacto ideológico, puede encontrarse en las obras de Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, París, 1949, y *Le romantisme allemand et l'état*, París, 1966. Este último libro puede considerarse también como una importante contribución al estudio de la contrarrevolución y sus mecanismos. <<

[134] G. von Below, «Zur Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft, I-II», *Historische Blätter*, I, 1921, pp. 5-30, 173-217; p. 173. Cf. del mismo autor «Soziologie als Lehrfach», *Schmollers Jahrbuch*, 43, 1919, pp. 59-110. <<

[135] Esto aparece con toda claridad en la referencia de Von Below a su acuerdo con Othmar Spann («Zur Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft, I-II», p. 173 n.). El papel de Von Below, como imperialista de extrema derecha, entre los «mandarines» alemanes, se describe en Ringer, *op. cit.*, pp. 191, 196, 218. La presentación que hace Ringer de la posición de Von Below en el debate sobre la sociología (p. 22-8 *ss.)* es demasiado simplista. <<

[136] El reciente estudio de Alvin Gouldner sobre sociología y romanticismo («Romanticism and classicism», en *For sociology*, pp. 323-66) tiene una orientación más literaria y analógica. Las figuras claves de la galería de románticos de Gouldner son los hermanos Schlegel. La intención de Gouldner es estudiar dos amplios modos de pensamiento en sociología: el primero «romántico», que insiste en «la relatividad, la unicidad o el carácter histórico de las normas o costumbres de toda sociedad o grupo», y el segundo «clásico», que acentúa «la *universalidad* de las pautas, normas o valores existentes, o de los requisitos funcionales de la sociedad». <<

[137] Por ejemplo, Droz, *Le romantisme allemand et l'état*, cap. 8; A. Small, *The origins of sociology*, Chicago, 1924, cap. 2. El juicio de Small era muy diferente del actual. Para Small, Savigny era el representante del «principio de continuidad histórica». <<

[138] Von Below, «Zur Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft, I-II», pp. 14, 25. <<

[139] *Ibid.*, p. 201 *ss.*; «Soziologie als Lehrfach», pp. 61, 106. Tönnies y Von Wiese, que defendieron la causa de la sociología, rechazaron toda pretensión sintética: F. Tönnies, «Soziologie und Hochschulreform», *Weltwirtschaftliches Archiv*, 16, 1920-1, pp. 212-45; L. von Wiese, «Die Soziologie als Einzelwissenschaft», *Schmollers Jahrbuch*, 44, 1920, pp. 347-67. Von Wiese desarrollaría más tarde una particular «sociología formal» antisintética. <<

[140] Un panorama introductorio de Savigny y su obra, en D. Strauch, *Recht, Gesezt und Staat bei Friedrich Carl von Savigny*, Bonn, 1963. <<

[141] *Ibid.*, p. 57 *ss.* <<

[142] F. C. Von Savigny, «Vom Beruf unserer Zeist für Gesetzgebung», en J. Stern, comp., *Thibaut und Savigny*, Berlin, 1914 (1.ª ed. 1814), p. 78. <<

[143] *Ibid.*, p. 76. <<

[144] *Ibid.*, p. 79. <<

[145] *Ibid.*, p. 78. <<

[146] *Ibid.*, p. 77. <<

[147] Sobre Herder, he utilizado los libros de F. M. Barnard, *Herder's social and political thought*, Oxford, 1965, y G. A. Wells, *Herder and after*, La Haya, 1959. El pensamiento de Herder contiene elementos culturales y naturalistas (que acentúan la importancia del hábitat físico del hombre y las bases fisiológicas de la psicología). La difícil mezcla de diferentes corrientes de pensamiento fue una de las razones de la fría recepción dispensada a la extensa filosofía de la historia de Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784). Wells, admirador de la historiografía naturalista de Buckle, dedica gran atención a las tendencias naturalistas de Herder, que en Alemania tuvieron menos influencia, mientras Barnard analiza con agudeza las concepciones de Herder sobre *Kultur, Volk*, etcétera. <<

[148] La importancia fundamental de Herder en el desarrollo del concepto de *Kultur*, que desde entonces es un concepto central en el discurso alemán sobre la sociedad y la historia, se hace evidente en J. Niedermann, *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe*, Bibliotheca dell'Archivum Romanicum, vol. 28, Florencia, 1941. <<

[149] Barnard, *op. cit.*, p. 4 n. <<

[150] Gay, *op. cit.*, II, p. 245. <<

[151] Para Herder en el romanticismo alemán, véase Barnard, p. 152 *ss.*, Wells, p. 191 *ss.* Savigny fue un terrateniente noble, enormemente religioso y conservador, pero no un reaccionario militante. <<

[152] Savigny, *op. cit.* Más adelante, Savigny tomaría parte destacada en la legislación prusiana, por lo que se convertiría en blanco de las críticas marxianas. Véase más adelante. <<

[153] Al no escribir como historiador ni jurista, me baso en el juicio de G. P. Gooch, *History and historians of the Nineteenth Century*, Boston, 1963 (1.ª ed. 1913), cap. 4, y en el de Droz, *Le romantisme allemand et l’état*, p. 217 *ss.* <<

[154] F. C. Von Savigny, *System des heutigen Romischen Rechts*, Berlín, 1840, p. 14, citado en Wells, *op. cit.*, p. 199. <<

[155] Tönnies, «Soziologie und Hochschulreform», p. 223. <<

[156] Véase, por ejemplo, M. Weber, «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie», en *Gesammelte Aufsätze fur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1951, pp. 1-145. <<

[157] G. W. F. Hegel, «Religion ist eine», apéndice en la traducción inglesa de H. S. Harris, *Hegels development*, I, Oxford, 1972, p. 506. La influencia de Herder sobre el joven Hegel no se ha demostrado con seguridad, pero Harris, que sabe de esto más que la mayoría, sospecha «que fue muy grande»; *op. cit.*, p. 271 n. <<

[158] G. W. F. Hegel, *Philosophy of right*, p. 352. Un reciente y penetrante análisis del pensamiento político de Hegel, en el que se utilizan las cartas y otros materiales biográficos así como sus escritos políticos es el de S. Avineri, *Hegels theory of the modern state*, Cambridge, 1972. La *Filosofía del derecho* es el texto central de la filosofía política de Hegel. La teoría histórica que puede encontrarse en los parágrafos 341-60, se desarrolla en sus conferencias sobre filosofía de la historia. <<

[159] Hegel, *op. cit.*, § 274. <<

[160] *Ibid.*, §§ 347, 352. <<

[161] *Ibid.*, §§ 342, 352. <<

[162] *Ibid.*, § 3, que incluye también algunas observaciones críticas sobre la historia del derecho romano de Gustav Hugo. Cf. § 258 n., y la crítica muy dura del teórico reaccionario del Estado, Von Haller. <<

[163] *Ibid.*, § 3, p. 16. <<

[164] Montesquieu, *op. cit.*, libro XIX, p. ej., p. 135. <<

[165] *Ibid.*, p. 3 (libro I, cap. 3). El título completo de la obra de Montesquieu es muy significativo: «Del espíritu de las leyes o de la relación que las leyes deben tener con la constitución de cada gobierno, las costumbres, el clima, la religión, el comercio, etc.». <<

[166] La nueva conciencia histórica incluía una conciencia del desarrollo histórico que superaba al mundo de Montesquieu. Hegel no lo confundió con un liberal moderno y señaló sagazmente que una monarquía regida por el principio del honor no era una máquina estatal moderna y racional sino una «monarquía feudal», que se basaba sobre «personas privilegiadas» y no sobre una «constitución objetiva». Hegel, *op. cit.*, *§* 273, p. 178. <<

[167] L. Althusser, «Marx's relation to Hegel», en *Politics and history*, Londres, 1972 [«Sobre la relación Marx-Hegel», en *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974]. <<

[168] Meisel, *op. cit.*, p. 133. <<

[169] R. Michels, *Political parties*, Glencoe, 1958, pp. 19 n, 395 [*Los partidos politicos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972]. <<

[170] H. Stuart Hughes, *Consciousness and society*, Nueva York, s. f. (1.ª edición 1958). Esta frase es la segunda parte del título del capítulo 2. <<

[171] Hughes, *op. cit.*, p. 37. <<

[172] *Ibid.*, p. 42. <<

[173] *Ibid.*, p. 432 *ss.* <<

[174] Hughes, *op. cit.*, pp. 37, 79. <<

[175] L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, Innsbruck, 1909 (2.ª ed.). Prefacio a la primera edición, p. VI. <<

[176] G. Mosca, *The ruling class*, Nueva York y Londres, 1939, p. 4 *ss*. <<

[177] El tratado de Pareto se ha traducido al inglés con el título *The mind and society*, Nueva York, 1935, § 110. <<

[178] La relación personal entre Weber y Michels y el influjo del primero sobre el segundo están ampliamente documentadas en Röhrich, *op. cit.* Weber protestó públicamente contra las autoridades académicas alemanas que negaron a Michels la *Habilitation* (presentación de la tesis doctoral) porque era socialdemócrata. Weber también dirigió la atención de Michels hacia la obra de Moisei Ostrogorsky sobre las organizaciones oligárquicas de los partidos políticos en Inglaterra y Estados Unidos. Sobre este tema, cf. S. M. Lipset, «Moisei Ostrogorsky and the analytical approach», en su *Revolution and counter-revolution*, Londres, 1969, p. 366. <<

[179] M. Weber, «Bureaucracy», en H. Gerth y C. W. Mills, comps., *From Max Weber*, Londres, 1970, p. 244; «Science as a vocation», p. 155 [«Burocracia» y «La ciencia como vocación», en *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Martínez Roca, 1972]. <<

[180] El mejor documento para la argumentación de Weber es, probablemente, el apéndice II a «Parliament and government in a reconstructed Germany», *Economy and society*, Nueva York, 1968, p. 1403 [*Economía y sociedad*, México, FCE, 1964]. Varios pasajes de la última parte del capítulo final se publicaron antes en otros contextos. Un párrafo importante, en el que Weber sugiere que el presidente de la república de Weimar no debía ser elegido por el Parlamento sino de «modo plebiscitario» puede encontrarse en «Politics as vocation», en Gerth y Mills, *op. cit.*, p. 114. <<

[181] M. Weber, «Politics as vocation», p. 128. <<

[182] Michels desarrolló su concepción del carisma fascista, entre otros libros, en su *Corso di sociología política*, Milán, 1927 (véase Röhrich *op. cit.*, páginas 157 *ss.*). Los editores de la *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, 1931, consideraron a Michels el hombre más adecuado del mundo para escribir el artículo sobre *autoridad.* Hughes no trata la sociología de Michels posterior a *Los partidos políticos.* <<

[183] A. Comte, *Système de politique positive*, III, p. XLVII. <<

[184] A. Comte, *Système de politique positive*, I, p. 129. La argumentación se desarrolla en las partes III y IV de ese volumen. <<

[185] En estos aspectos esenciales difiere radicalmente el coetáneo y compatriota de Gumplowicz, Gustav Ratzenhofer, a quien se clasifica a menudo con el primero como teórico del conflicto de inspiración darwinista. Ratzenhofer, teniente general que después de ganar sus recompensas en el campo de batalla fue presidente del tribunal supremo militar y comenzó a escribir sociología positivista, consideraba a la sociología en una perspectiva de continuas mejoras, y a la política como la culminación de un compromiso armónico de los intereses sociales e individuales. Véase *Die soziologische Erkenntnis*, Leipzig, 1898, esp. p. 362 *ss.* Cf. el optimista «Soziologische Schlusswort» (epílogo) en el libro de Ratzenhofer *Wesen und Zweck der Politik*, Leipzig, 1893, parte III, p. 472 *ss.*, donde plantea como tendencias del futuro una «política civilizadora» y un «socialismo» basado en la vision sociológica de la interdependencia social, contra la «política bárbara» y el individualismo del comunismo y del movimiento obrero. A través de Lester Ward, amigo personal de Gumplowicz y de Ratzenhofer se extendieron ampliamente entre la primera generación de sociólogos norteamericanos, que se sintieron atraídos hacia la concepción darwinista de los procesos sociales como conflictos sociales naturales, que consideraban susceptibles de atenuación y control en los estadios superiores de civilización (cf. J. Lichtenberger, *Development of social theory*, Nueva York, 1936, cap. 15). Una salida más liberal y optimista de la sombría concepción del conflicto de Gumplowicz fue vislumbrada también por su discípulo alemán Franz Oppenheimer, que descubrió en el proceso social «la eliminación gradual de todas aquellas instituciones que han sido creadas por medios políticos [es decir, por la violencia]». *System der Soziologie*, Jena, 1922, I, 2, p. 1112. <<

[186] Los fundamentos de la crítica de Gumplowicz a la teoría política anterior —desarrollada después en un tratamiento monográfico— se establecen en *Rasse und Staat*, p. 353 *ss.* El principal blanco de Gumplowicz, como de Mosca, es Rousseau. <<

[187] En una nota a pie de página de la segunda edición de *Der Rassenkampf*, Gumplowicz apuntaba la transformación de su concepto de raza en un concepto de grupo sociológico (p. 196 n.). Por otra parte, mantuvo su interpretación étnica de las clase sociales (p. 212 *ss.*), y en el prefacio a la segunda edición, escrito pocos meses antes de morir, observó con orgullo la floreciente investigación racial, situación tan diferente a la primera y fría recepción de su insistencia en la raza. Los lectores poshitlerianos de Gumplowicz deben tener en cuenta que Gumplowicz no creía en un *Herrenvolk* ario (*Der Rassenkampf*, p. 189 *ss.*) De hecho, era un patriota polaco (nacido en la Galitzia austríaca), del que se dice que había tomado parte en el levantamiento de 1863 en la Polonia rusa, (véase el artículo de H. E. Barnes sobre Gumplowicz en la *Enciclopedia Internacional de Ciencias sociales)*, y que abogó por la restauración de Polonia como baluarte europeo contra Rusia (*Soziologie und Politik*, Leipzig, 1892). La historia de Polonia proporciona, desde luego, un telón de fondo indispensable para la sociología de Gumplowicz. Polonia estaba dividida en tres Estados diferentes, con una nobleza que vivía a costa de la servidumbre de los campesinos, a quienes los Habsburgo (en 1856) e incluso el zar (en 1863) podían recurrir contra las insurrecciones aristocráticas, con una burguesía y pequeña burguesía ampliamente judía, y con un creciente antisemitismo. Finalmente, Gumplowicz no era antisemita: era judío (burgués). La crítica de Mosca de las teorías raciales es comparativamente clara (*op. cit.*, p. 17 *ss.*). El patricio antidemócrata podía permitirse esta pregunta: «¿Son los indios y los negros inferiores, en su conjunto a los blancos como individuos? Si la mayoría de las personas responderían con un pronto y enfático sí, unos pocos dirían con igual prontitud y resolución que no. Por lo que a nosotros respecta, encontramos difícil estar de acuerdo o en desacuerdo con términos tan positivos» (p. 24). <<

[188] Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, p. 233 (subrayado en el original). <<

[189] *Ibid.*, p. 342 (subrayado suprimido), p. 333. <<

[190] *Ibid.*, p. 220. <<

[191] *Ibid.*, p. 234. <<

[192] *Ibid.*, p. 340. <<

[193] *Ibid.*, p. 342 *ss.* <<

[194] Mosca, *op. cit.*, p. 3. <<

[195] Cf. Meisel, *op. cit.*, p. 35 *ss.* Franz Borkenau, traductor de la edición alemana. (*Die Herrschende Klasse*, Berna, 1950), por su pasado marxista tiene una visión más profunda de las diferentes extensiones del concepto de clase de Mosca, y en ocasiones distingue entre «herrschende Klasse» y «politische Klasse» («clase dirigente» y «clase política»). <<

[196] A. Gramsci, «La classe politica», en *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Turin, 1964, p. 140 [*Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Vision, 1972]. Antes Gramsci había llegado a la precipitada conclusion de que «la llamada “clase política” de Mosca no es más que la categoría intelectual del grupo social dominante» («La formazione degli intellettuali», en *Gli intellettuali e l’organizacione della cultura*, Turin, 1964, p. 4 n. [*Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972]). <<

[197] Mosca, *op. cit.*, cap. 2. Mosca termina su libro con un himno lírico a la minoría superior. «Toda generación produce cierto número de espíritus generosos que son capaces de amar todo lo que es, o parece ser, noble y hermoso, y de consagrar gran parte de su actividad a mejorar la sociedad en que viven o, al menos, a impedir que empeore. Esas personas forman una pequeña aristocracia moral e intelectual, que impide que la humanidad se pudra en el fangal del egoísmo y de los apetitos materiales» (p. 493). <<

[198] *Ibid.*, p. 51. <<

[199] *Ibid.*, p. 29. <<

[200] *Ibid.*, p. 65. <<

[201] *Ibid.*, p. 329. <<

[202] H. Saint-Simon, «Le parti national ou industriel»,. *L'Industrie*, en *Oeuvres*, III, p. 204 5s. Algunas veces, Saint-Simon habla de la clase industrial como si constituyera 24/25 partes de la población. <<

[203] Mosca, *op. cit.*, p. 144. Cf. la nota 197, *supra*. <<

[204] *Ibid.*, p. 87 *ss.* <<

[205] *Ibid.*, p. 70. <<

[206] *Ibid.*, p. 71. <<

[207] *Ibid.*, p. 267. <<

[208] *Ibid.*, p. 310-28. «No será necesario que nos detengamos mucho en las causas de la corriente socialista. La causa de esas causas es lo que hemos intentado combatir a lo largo de nuestra obra, la actitud intelectual de nuestro tiempo hacia las doctrinas que se refieren a la organización de la sociedad, las ideas que ahora dominan en personas de educación media y, a veces, superior sobre las leyes que regulan las relaciones políticas» (p. 310). <<

[209] *Ibid.*, p. 368. <<

[210] Existe una voluminosa literatura sobre Pareto, tema fascinante para discusiones sobre el poder y la relación del liberalismo con la democracia, el fascismo y la crítica socialista, pero hasta ahora no hay de él una biografía intelectual completa, y muchos aspectos cruciales de su vida y obra permanecen oscuros. De las biografías existentes, la de Bousquet, *op. cit.*, parece ser la mejor. Un panorama general de la literatura existente hasta entonces lo ofrece el editor de las *Oeuvres completes* de Pareto, Giovanni Busoni, en su prefacio al volumen 11, Génova, 1967. James Meisel ha reunido diversos extractos procedentes de obras de diferente valor sobre Pareto y Mosca, en *Pareto y Mosca*, Englewood Cliffs, 1965. La mejor y más accesible introducción general en inglés a la obra de Pareto se ofrece en la selección, V. Pareto, *Sociological Writings*, Londres, 1966, con una presentación muy competente de S. E. Finer. <<

[211] V. Pareto, *Cours d’economie politique, Oeuvres complètes*, vol. 1, Ginebra, 1964, § 583. <<

[212] *Ibid.*, § 618. <<

[213] *Ibid.*, § 654. <<

[214] *Ibid.*, §§ 686-92. <<

[215] *Ibid.*, § 688. <<

[216] *Ibid.*, §§ 669 y 1067. <<

[217] *Ibid.*, §§ 663, 667-9. <<

[218] Esta es la opinion y la impresión que da Bousquet (cap. 5). La interpretación de Bousquet del material disponible es semejante a la que se adopta aquí, basada sobre todo en la comparación de las principales obras de Pareto antes mencionadas y el ensayo germinal «Un applicazione di teorie sociologiche» (1901) (edición norteamericana, *The rise and fall of the elites*, Totowa, N. J., 1968). <<

[219] V. Pareto, *The rise and fall of the elites*, p. 27. <<

[220] V. Pareto, *The mind and society*, Nueva York, 1935, §§ 888, 1419. <<

[221] La argumentación se resume en §§ 2205-6. <<

[222] *Ibid.*, § 2316, n. 10. Asimismo, la sociología de Spencer es rechazada ahora bruscamente, véanse, p. ej., §§ 6, 112, 283-95. <<

[223] Pareto, *The rise and fall of the elites*, p. 31. <<

[224] Pareto, *The mind and society*, § 889. <<

[225] *Ibid.*, § 1043 (subrayado en el original). <<

[226] *Ibid.*, § 2053. <<

[227] *Ibid.*, § 2054. <<

[228] *Ibid.*, § 2057. <<

[229] *Ibid.*, § 2191. <<

[230] Pareto, *Cours d’économie politique*, p. 393 *ss.* <<

[231] Maquiavelo había advertido al príncipe que se preservara «como de un escollo» de ser considerado «variable, ligero, afeminado, pusilánime, irresoluto» (*op. cit.*, p. 110 [p. 89]) y que no debía retroceder ante la violencia (p. 104 *ss.* [p. 81 *ss.*]). Las diferencias y semejanzas entre Pareto y Maquiavelo pueden ilustrarse con una referencia a lo que en tiempos de Maquiavelo era el principal equivalente de la «astucia y la corrupción» parlamentaria con la que «zorros» liberales como Depretis y Giolitti gobernaron la Italia prefascista, es decir, las tropas mercenarias, de las que Maquiavelo tenía que decir casi lo mismo que decía Pareto de una élite basada exclusivamente en su instinto de combinación: «carecen de unión, son ambiciosas, indisciplinadas, infieles, fanfarronas en presencia de los amigos y cobardes contra los enemigos, y […] no tienen temor de Dios, ni buena fe con los hombres» (p. 91 [p. 62]). <<

[232] Pareto, *The rise and fall of the elites*, pp. 63 y 86, resp. Cf. p. 98 *ss.* Por otra parte, y como buen burgués, Pareto no defendió el uso del ejército para mantener las relaciones feudales de trabajo (*ibid.*, p. 69). <<

[233] Pareto, *Manual of political economy*, Londres, 1972, p. 357n. Para otras referencias al privilegiado estatus de los obreros y a la cobardía de la burguesía, véase, p. ej., *Systèmes*, n, p. 410 *ss.*; *Manual*, pp. 72 *ss*, 91 *ss.; The mind and society*, §§ 2177 *ss.*, 2251 *ss.*, 2480; *La transformation de la démocratie* (serie de artículos políticos escritos a partir de 1921), en *Oeuvres*, Ginebra, 1970, XIII, p. 30 *ss.* <<

[234] Pareto, *Manual*, p. 93 *ss*. El ataque airado contra los impuestos debe considerarse en relación con una enorme herencia, más de un millón de francos en oro, que Pareto recibió en 1898, y que le obligó a trasladarse de Lausana (donde era profesor, en el cantón de Vaud) a Céligny, en el cantón de Ginebra, para evadir el pago de impuestos (Bousquet, *op. cit.*, p. 87 n.). <<

[235] En mayo de 1898, el gobierno italiano puso a Milán bajo la ley marcial y llevó tropas con infantería para suprimir una huelga local general. De acuerdo con datos oficiales, 80 civiles y 2 policías resultaron muertos y 450 heridos. El general que dirigía la operación, Bava-Beccaris, fue condecorado posteriormente por el rey. En aquella época, Pareto protestó vigorosa y públicamente contra las atrocidades gubernamentales desde una posición liberal ortodoxa (*La liberté économique et les évènements d'Italie* [1898], *Oeuvres*, XIV). *Rise and fall* y las partes introductorias de los *Systèmes* y del *Manual* fueron escritas sólo uno o dos años después, al mismo tiempo o exactamente después de que se formara en Francia el gabinete Waldeck, del que formaba parte el socialdemócrata de derechas Millerand. Giolitti pasó a ser ministro del Interior y hombre fuerte del gobierno italiano en febrero de 1901. Giolitti se manifestó expresamente contra la anterior política de represión de la clase obrera. Esto no significa que cediera, e incluso la armada se mantuvo lista para garantizar la ley y el orden. Entre 1901 y 1904, 40 obreros fueron muertos y 200 heridos por las fuerzas del orden. Durante las ocupaciones de fábricas de 1920, la táctica de Giolitti de combinar la paciencia con la resuelta preparación para golpear fuerte funcionó con todo éxito. La Semana Roja de disturbios en 1914, a la que se refiere Pareto en *The mind and society*, § 2480, comenzó con las protestas contra la muerte de tres manifestantes por la policía. Para un estudio de la política italiana de estos años, véase C. Seton-Watson, *Italy from liberalism to fascism: 1870-1925*, Londres, 1975 (que en modo alguno simpatiza con el movimiento obrero). En Francia, el proyecto de arbitraje de Millerand tropezó con la hostilidad de los sindicatos, pero, en realidad, fue derrotado por los patronos y sus representantes parlamentarios. Las huelgas también fueron vigorosamente reprimidas por los gobiernos radicales de Francia: la huelga minera de 1906, la huelga postal de 1909 y la huelga de ferrocarriles de 1910, por poner sólo los ejemplos más célebres (o más tristemente célebres). Acerca de Francia en este período, véase, p. ej., G. Lefranc, *Le mouvement sindical sous la Troisième Republique*, París, 1967, esp. pp. 131-7, 157-61; Ch. Tilly y E. Shorter, «Les vagues de grèves en France, 1890-1968», *Annales*, vol. 28, 4, julio-agosto de 1973, pp. 857-87. Una diferencia importante entre Pareto y los zorros parlamentarios liberales y radicales de Francia e Italia consistía en que Pareto afirmaba que la burguesía

tenía más que temer de los socialistas revisionistas que de los marxistas, ya que todas las religiones se vuelven menos intransigentes a medida que se extienden (*Systèmes*, II, p. 433 *ss.*) <<

[236] Seton-Watson, *op. cit.*, p. 572. <<

[237] Véase, *supra*, capítulo 3, n. 87. Los jefes fascistas eran llamados normalmente *ras*, título nobiliario etíope, una de las pocas conquistas tangibles de la hasta entonces desastrosa política imperialista italiana respecto a Etiopía. (En 1896, los etíopes habían infligido en Adowa una decisiva derrota al ejército imperialista italiano.) <<

[238] R. Michels, *Political parties*, p. 4. <<

[239] *Ibid.*, pp. 14, 408. <<

[240] Lipset ha escrito una introducción a una reciente edición norteamericana de *Los partidos políticos* en la que se refiere también a la recepción del libro de Michels. Lipset no habla en absoluto de las posteriores contribuciones de Michels. La introducción está incluida en la colección de ensayos de Lipset, *Revolution and counter-revolution*, Londres, 1969. Este volumen contiene también una introducción a la edición de otro analista de los partidos, algo anterior a Michels, Moisei Ostrogorsky, cuya obra *Democracy and the organization of political parties* (1902) trata de los obstáculos erigidos contra la democracia por los sistemas de partidos en Estados Unidos y Gran Bretaña. Max Weber llamó la atención de Michels sobre la obra de Ostrogorsky, pero, en mi opinión, Lipset exagera enormemente la importancia de Ostrogorsky en el pensamiento de Michels y subvalora, correlativamente, la importancia de las propias experiencias directas de Michels en el movimiento obrero internacional y de las corrientes intelectuales elitistas francoitalianas. Para los datos biográficos, nos hemos basado en el excelente estudio de Röhrich, *op. cit.* Röhrich señala especialmente las tempranas inclinaciones sindicalistas y anarquistas de Michels. <<

[241] Michels, *op. cit.*, p. 217. <<

[242] *Ibid.*, p. 420 (los excesos, en cualquier caso, están, como es obvio, rara vez justificados). <<

[243] *Ibid.*, p. 405 *ss.* <<

[244] Las inclinaciones democráticas del Michels de *Los partidos políticos* se ponen de manifiesto por comparación con Tocqueville. Ambos consideraban a las organizaciones formales como un fenómeno aristocrático en una sociedad democrática. Para el aristócrata Tocqueville, éste era su aspecto positivo; estas organizaciones, al crear nuevas lealtades particulares y tener particulares privilegios e intereses, sucedían a la vieja aristocracia como barrera contra la anarquía y el despotismo igualitarios. (Tocqueville desarrolla esta idea en su *Democracia en América*; véanse, p. ej., los dos penúltimos capítulos.) Para Michels, sin embargo, el aspecto aristocrático de las organizaciones es su carácter oligárquico, y, lejos de aprobarlo como barrera contra la rebelión de las masas, Michels termina su libro señalando con tristeza la deformación aristocrática de las corrientes democráticas: «Es probable que este cruel juego continúe sin fin.» <<

[245] Pareto, *Systèmes*, II, p. 328; y cap. 14 *passim*; Michels, *op. cit.*, página 407.
<<

[246] Pareto, *Systèmes*, II, p. 455. <<

[247] Michels, *op. cit.*, p. 307. <<

[248] Una visión global de las concepciones políticas y en otros campos de los enciclopedistas —autores de la monumental obra de la Ilustración francesa, la *Enciclopedia*, editada por D’Alembert y Diderot y que comenzó a aparecer en 1751— puede obtenerse en R. Hubert, *Les sciences sociales dans l’Encyclopédie* , París, 1923, y E. Weis, *Geschichtsauffassung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie*, Munich, 1956. <<

[249] La evaluación de Schafer se reimprimió como «A contemporary academic view of George Simmel», en el *American Journal of Sociology*, LXIII, 6, mayo de 1958, p. 640 *ss.* Como otros muchos investigadores alemanes de principios de siglo XX, Schafer era antisemita, y su memorándum oficial al gobierno de Baden está lleno de desprecio antisemita contra ese «israelita fanático». <<

[250] C. Hill, *The century of revolution, 1603-1714*, Edimburgo, 1961, p. 102 [*El siglo de la revolución*, Madrid, Ayuso, 1972]. <<

[251] La importancia precoz de Harrington está señalada por Hill, *op. cit.*, p. 182. Sobre el papel de Harrington en la tradición de la filosofía política, cf. G. Sabine, *A history of political theory*, Londres, 1960, pp. 421-30. <<

[252] Las experiencias y opiniones de Tocqueville sobre Inglaterra han sido tratadas en un excelente estudio de Seymour Drescher, *Tocqueville and England*, Cambridge, Mass., 1964, pp. 36-53. <<

[253] Tocqueville, *The Ancien Régime*, p. 49. El problema de Tocqueville al ocuparse de la sociedad británica era muy real. En un reciente y competente estudio de la historia británica del siglo XIX se dice: «Hasta principios del siglo XX, nadie que fuera un simple hombre de negocios podía competir con los terratenientes en riqueza, por no hablar ya de poder o de estatus.» D. Beadsley, *From Castlereagh to Gladstone*, Londres, 1967, página 46. <<

[254] Drescher, *op. cit.*, p. ej., p. 119 *ss.* <<

[255] T. Parsons, *Societies: Evolutionary and comparative perspectives*, y *The system of modern societies*, Englewood Cliffs, 1966 y 1971 respectivamente. Sobre los Estados Unidos, véase el último libro, cap. 6 [*El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas, 1974]. <<

[256] El concepto de sociedad industrial elaborado a mediados del siglo XX, se utiliza normalmente con el intento de acentuar la importancia secundaria de la distinción entre capitalismo y socialismo, presentados como variantes de la sociedad industrial. Cf. R. Aron, *18 lectures on industrial society*, Londres, 1967; R. Dahrendorf, *Class and class conflict in industrial society*, Stanford, 1959, p. 36 *ss*. Desde entonces, sin embargo, Dahrendorf ha mostrado su escepticismo respecto a la sociedad industrial como concepto unificador (*Conflict after class*, Londres, 1967, pp. 6, 27 n.). Aron es consciente de que las sociedades industriales son «pacíficas en teoría», pero que «rara vez en la historia se han librado guerras como las del siglo XX» (*op. cit.*, p. 362). <<

[257] M. Weber, *Politische Schriften*, p. 20. La frase está tomada de su célebre conferencia inaugural como profesor de economía de Friburgo. En esa conferencia, Weber manifestó su libertad respecto a la libertad de valores del mundo académico (*op. cit.*, p. 7). <<

[258] El párrafo de *Wirtschaft und Gesellschaft* [*Economía y sociedad*, p. 676] está incluido en la selección de Gerth y Mills, *From Max Weber*, página 169 [p. 208]. <<

[259] W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tubinga, 1959, especialmente cap. 4. <<

[260] Michels, *op. cit.*, p. 402 *ss.* <<

[261] Weber, *Politische Schriften*, p. 29. <<

[1] Aparte de Gumplowicz y Ward, el más importante fue Albert Schäffle y su *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 4 vols., Tubinga, 1875-9. Schäffle ejerció una importante y temprana influencia en Durkheim, cuya primerísima publicación fue una recensión sumamente elogiosa de la obra de Schäffle, en la *Revue Philosophique*, XIX, 1885, pp. 84-101. <<

[2] Para una introducción reciente a Le Play, véase M. Z. Brooke, *Le Play: Engineer and social scientist*, Londres, 1970. Cf. también W. Goldfrank, «Reappraising Le Play», en Oberschall, comp., *The establishment of empirical sociology*. Le Play perteneció al entorno del emperador durante el II Imperio francés. Su libro principal, *Les ouvries européens*, apareció en 1885 bajo auspicios gubernamentales. Le Play nunca se consideró a sí mismo como un «sociólogo», pero su trabajo en la «ciencia social» forma parte, sin duda alguna, de la tradición sociológica entendida en un sentido amplio. <<

[3] E. Durkheim, «La science positive de la morale en Allemagne», *Revue Philosophique*, XXIV, julio-diciembre de 1887, p. 33 *ss*. Cf. *The division of labour in society*, Nueva York, 1964, esp. el prefacio de Durkheim y su introducción a la primera edición [*De la division del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire, 1967]. <<

[4] *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 8, 6, 1900, p. 479. La nota fue escrita probablemente por el director de la revista, René Worms, organizador y secretario de la internacional sociológica, el Institut Internationale de Sociologie. <<

[5] Un reciente y revelador estudio de Marx y Darwin es el de V. Gerratana, «Marx and Darwin», *New Left Review*, 82, noviembre-diciembre de 1973. <<

[6] Esta fue una opinión bastante común entre los primeros sociólogos, y su más famoso defensor fue durante cierto tiempo Enrico Ferri, criminólogo y discípulo de Cesare Lombroso (Gerratana, «Marx and Darwin», página 81 n.; G. Fiamingo, «Sociology in Italy», *American Journal of Sociology*, I, julio de 1895-mayo de 1896, p. 344). En Francia, el socialista ecléctico Benoit Malon también puso a Marx y Spencer en la misma compañía; véase D. W. Brogan, *The development of modern France (1870-1939)*, Londres, 1967 (2.ª ed.), p. 290. (En la *Revue Socialiste* de Malon fue donde se publicó, en 1880, la famosa *Enquête ouvrière* de Marx.) <<

[7] *Annales de l'Institut Internationale de Sociologie*, VIII, París, 1902. Véanse esp. las intervenciones de Novikov, Loria, De Greef y Worms. El tenor del acontecimiento fue captado muy bien en una conclusión de De Greef: «La posteridad será más justa y confundirá en común admiración a todos los grandes socialistas y sociólogos, Saint-Simon, Fourier, R. Owen, Proudhon, Marx, Quetelet, A. Comte, H. Spencer, tomando cada vez más de sus obras inmortales no lo que les separa sino lo que les une en el mismo impulso civilizador» (p. 162). Para una yuxtaposición similar, esta vez de Marx, Spencer, Comte, Benjamin Kidd, Giddings y Ward, realizada por Achille Loria, véanse p. 118 *ss*. Entre los pocos que se mostraron absoluta y expresamente hostiles hacia el materialismo histórico se encuentra Gabriel Tarde (pp. 283-89). <<

[8] E. Durkheim, *Socialism*, Nueva York, 1958, p. 235. <<

[9] El *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon se encuentra en *Oeuvres*, III, pp. 101-92. La religion de Comte se desarrolla en el *Système de politique positive*, IV. <<

[10] En su famosa carta «A los señores obreros» Saint-Simon les había dicho cómo debían dirigirse a los «jefes de las principales casas de cultura, manufactura y comercio». Debían comenzar así: «Vosotros sois ricos y nosotros pobres; vosotros trabajáis con vuestras cabezas y nosotros con nuestras manos. De estas dos diferencias fundamentales que existen entre nosotros se sigue que nosotros somos y debemos ser vuestros subordinados». *Oeuvres*, VI, p, 437. (La carta continúa diciendo que los obreros deben pedir a sus jefes que sean sus portavoces ante el rey.) *El nuevo cristianismo* termina con una llamada a los «príncipes» para que oigan la voz de Dios y utilicen toda su energía en mejorar la suerte de los pobres (*Oeuvres*, ni). El plan de Comte para la transición al positivismo parte de la protección de la doctrina por una «dictadura empírica» (ya que en una crisis ideológica profunda no queda otra opción) y termina en la fase final de transición de una dictadura positivista. *Système de politique positive*, IV, p. 395 *ss.* <<

[11] Comte, *Système de politique positive*, IV, p. 500. Cf. *ibid.*, I, p. 154. La «anomalía» de la participación proletaria en la dictadura positivista está relacionada con esta garantía. Los positivistas proletarios ofrecen la mejor garantía contra los «demagogos» que intentan basarse en el proletariado. La segunda y más positiva función de éste es que el contacto con él es importante para la regeneración del patriciado. *Ibid.*, IV, p. 453. <<

[12] R. Hinkle y G. Hinkle, *The development of modern sociology*, Nueva York, 1954, p. 3. Entre los siete se encuentran Sumner y Small. <<

[13] Cf. los pastores luteranos alemanes del Congreso Evangélico-Social que pidieron a Max Weber y a otros intelectuales que hicieran estudios y les dieran cursos de cuestiones económicas y sociales. Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, Tubinga, 1926, pp. 138-45, 203. Sin embargo, y a diferencia de sus hermanos americanos, los pastores alemanes tenían poca influencia en las universidades y en su bien atrincherado mandarinato. <<

[14] Parsons, *The structure of social action,* I, Parsons se esforzó por desenredar los elementos normativos de los no normativos de los sentimientos de Pareto (p. 200 *ss).* Naturalmente, Pareto sólo encaja en nuestro modelo como teórico de la comunidad ideológica en la medida en que estén presentes algunos de los elementos normativos. Homans y Henderson no tratan con detalle de este tema, pero están de acuerdo en centrarse en el papel del sentimiento no lógico y no, por ejemplo, en la circulación de las élites (G. Homans y C. P, Curtis, *An introduction to Pareto*, Nueva York, 1934; L. Henderson, *Pareto's general sociology*, Cambridge, Mass., 1935). En Henderson hay también un interés por el concepto paretiano de sistema, que subraya la dependencia mutua en lugar de las series de causa-y-efecto. Para Henderson, que era fisiólogo, ésta es una importante posición metodológica, cuyos frutos ilustra con una referencia a los sistemas físico-químicos. En comparación con éstos, sin embargo, la sociología sustantiva de Pareto no da la talla. <<

[15] G. Homans, *Sentiments and activities*, Nueva York, 1962, p. 4. Para ningún lector de la obra de Homans, Curtis o Henderson (aunque la de este último es en mucha menor medida un *livre de combat)* le resultará difícil estar de acuerdo con esta afirmación. Es preciso añadir, sin embargo, que los libros mencionados podrían dar también la extravagante impresión de que gran parte de la sociología moderna era además una respuesta a los argumentos de intelectuales y políticos liberales como Roosevelt. <<

[16] Por ejemplo, Kidd y Ward, a quienes se refiere Loria (n. 7 *supra), fueron críticos expresos de Spencer*. <<

[17] Sobre Spencer y Beatrice Potter, véanse los biógrafos: Peel, *op. cit.*, pp. 3, 23; y K. Muggeridge y R. Adam, *Beatrice Webb: a life*, Londres, 1967, pp. 38 *ss.*, 80 *ss.*, 128 *ss.* Beatrice Webb también escribió sobre Spencer en sus autobiografías, *My apprenticeship* y *Our partnership*, Londres, 1926 y 1948 respectivamente (la última editada póstumamente por Barbara Drake y Margaret Cole). <<

[18] En los ensayos fabianos, Sidney Webb se refería, por ejemplo, al conocimiento de la sociedad legado por Comte, Darwin y Spencer, y a la sociología científica en general. B. Shaw, comp., *Fabian essays and socialism*, Londres, 1908 (2.ª ed.), pp. 31, 49, Cf. S y B. Webb, *Industrial democracy*, Londres, 1897, prefacio. <<

[19] Spencer *Principles of sociology*, II, 3, p. 525. <<

[20] *Ibid.*, parte VIII, cap. 21. <<

[21] Véase el epílogo a la décima edición de *The study of sociology*, páginas 406 *ss.*, en que Spencer responde a quienes habían criticado sus ataques a la política asistencial e incluso al «altruismo individual», excesivamente generoso por la «extrema crueldad» de «fomentar lo inútil a expensas de lo útil» (*op. cit.*, p. 344). <<

[22] Spencer, *Principles of Sociology*, III,3, p. 610. <<

[23] *American Journal of Sociology*, II, marzo de 1897, p. 742. <<

[24] A. Small, «50 years of sociology in the United States, 1865-1915», *American Journal of Sociology*, XXI, mayo de 1916, pp. 721-864: reimpreso en *American Journal of Sociology Index to Volumens I-III* (1895-1947), pp. 177-269, referencia a p. 225. <<

[25] *Imperialism and social reform* es el título de un estudio muy valioso sobre el período en Gran Bretaña, escrito por B. Semmel, Londres, 1960. <<

[26] F. Tolman, «The study of sociology in institutions of learning in the United States, I», *American Journal of Sociology*, VII, p. 797. <<

[27] Tolman, *op. cit.*, II-IV, *American Journal of Sociology*, VIII, pp. 85-121, 251-72, 531-58. Véase también Oberschall, *op. cit.* <<

[28] G. Vincent, «Varieties of sociology», *American Journal of Sociology*, XII, agosto de 1906, p. 9. <<

[29] Sobre la primera investigación social inglesa hay dos inteligentes artículos en el volumen ya citado de Oberschall: D. Elesh. «The Manchester statistical society», y S. Cole, «Continuity and institutionalization in science: a case study of failure». La primera época del American Social Science Movement es el tema de una monografía muy completa de L. y J. Bernard, *Origins of American sociology*, Nueva York, 1965. <<

[30] Sobre el movimiento obrero americano de este período véase, por ejemplo, el tomo II de la *History of the labor movement in the United States*, de Philip Foner, Nueva York, 1955, caps. 6, 7, 18. <<

[31] Este es uno de los principales temas del ensayo de Philip Abrams, *The origins of British sociology, 1834-1914*, Chicago, 1968. Abrams sugiere (p. ej., en la p. 149) que esta absorción de los posibles sociólogos se debió básicamente a la tolerancia y la orientación reformadora de la política británica. Si se observa el éxito de la institucionalización académica de la sociología en Estados Unidos, parece que no hay ninguna base para considerar una política menos intervencionista como un factor de alguna importancia en la historia de la sociología americana. <<

[32] *Ibid.*, p. 33. El estudio de Rowntree apareció en 1913. <<

[33] Los ejemplos proceden de una autocrítica académica norteamericana: A. Flexner, *Universities, American, English, German*, Nueva York, 1930, pp. 52 *ss.*, 133 *ss.* Flexner alude principalmente a Columbia, Chicago y Wisconsin, muy importantes en el primer período de la sociología (Giddings estaba en Columbia; Small y otros de posterior renombre en Chicago; Ross en la Universidad de Wisconsin). <<

[34] *Ibid.*, p. 127 n. <<

[35] *Ibid.*, p. 126. <<

[36] Sobre Webb, véase, por ejemplo, *Fabian essays*, p. 60. Una exposición resumida de las opiniones de Ward es su ensayo «Sociology and biology», en *American Journal of Sociology*, I, pp. 313-26 (la argumentación contra Spencer se encuentra en p. 323 *ss.*). <<

[37] H. S. Commager, *The American mind*, New Haven, 1959, p. 210. <<

[38] L. Ward, *Dynamic sociology*, II, p. 161. <<

[39] *Ibid.*, p. 468. <<

[40] S. Webb, «Historic», *Fabian Essays*, p. 48. *ss.* <<

[41] S. y B. Webb, *Methods of social study*, Londres, 1932, p. 22 *ss.* <<

[42] «He dicho a menudo, y repito con toda franqueza, que hubiera preferido haber escrito la *Dynamic sociology* de Ward que cualquier otro libro nunca producido en América», escribió Small en *The meaning of social science*, Chicago, 1910, p. 83. Ward estudió ciencias naturales y trabajó en diversas instituciones de botánica, geología, etc., y era un hombre de una inmensa erudición. Probablemente, fue el único de su siglo que se atrevió a dar, en los últimos años de su vida, un curso académico sobre «Panorama de todo el conocimiento» (Commager, *op. cit.*, p. 205). <<

[43] Sobre Wicksteed, véase *supra* el cap. 2 y la n. 130 del cap. 2. <<

[44] B. Shaw, «Economic», en *Fabian essays*, pp. 3-29. <<

[45] B. Webb, *Our partnership*, p. 86 *ss*.; E. Hobsbawm, «The Fabians reconsidered», en *Labouring men*, Londres, 1964, p. 254 [*Trabajadores*, Barcelona, Crítica, 1979]. <<

[46] *Our partnership*, p. 123. <<

[47] Ward, *Dynamic sociology*, II, cap. 14. <<

[48] L. Ward, «Collective telesis», *American Journal of Sociology*, II, páginas 801-22, en p. 819 *ss*. <<

[49] *American Journal of Sociology*, I, p. 210 *ss.* <<

[50] De una breve recensión de Small en *American Journal of Sociology*, II, p. 740. <<

[51] A. Small, «Private business is a public trust», «The State and semipublic corporations», «Scholarship and social agitation», American Journal of Sociology, I. Cf. también el artículo «Busines men and social theorists», *American Journal of Sociology*, I, pp. 385-97, de Charles Henderson, que fue el segundo catedrático del Departamento de Sociología de Chicago y miembro también de la Chicago Civic Federation. <<

[52] J. Commons, «Is class conflict in America growing and is it inevitable?», *American Journal of Sociology*, XIII, pp. 756-66. <<

[53] *American Journal of sociology*, XIII, p. 771 *ss.* <<

[54] T. Veblen, *The theory of the leisure class*, Nueva York, 1953 (1.a ed., 1899) [*Teoría de la clase ociosa, México*, FCE, 1966]. <<

[55] A. Small, «The Civic Federation of Chicago», *American Journal of Sociology*, I, pp. 79-103; A. Small, «The scope of sociology, IV», *American Journal of Sociology*, VI, p. 366. <<

[56] Tanto Ward como Ross eran radicales, pero Ross era el más comprometido políticamente. Para una valoración sociológica del radicalismo de Ross, véase el inteligente trabajo de Charles Page, *Class and American sociology: from Ward to Ross*, Nueva York, 1940, p. 23 *ss.*, y cap. 7; L. Coser, *The functions of social conflict*, Nueva York, 1964, p. 16 *ss.* <<

[57] E. Ross, *The old world in the new*, Nueva York, 1914, cita tomada de R. Hofstadter, *The age of reform*, Nueva York, 1960, p. 179 *ss*. Sidney Webb también tuvo temores raciales. En un folleto fabiano se mostró preocupado por el descenso de la tasa de nacimientos que podía conducir al deterioro nacional o a «que este país caiga ante los irlandeses y los judíos» (S. Webb, *The decline in the birth rate*, Londres, 1907, citado en Semmel, *op. cit.*, p. 51). La cuestión de la educación racial fue muy importante para muchos de los primeros sociólogos británicos. Abrams, *op. cit.*, p. 419, dice que esta tendencia, el llamado movimiento eugenésico, fue el «más eficaz de los agrupamientos sociológicos anteriores a 1914». <<

[58] Hofstadter, *op. cit.*, caps. 4-6. Robert Park, sucesor de Small como director del departamento de Chicago, sustituyó el austero moralismo de la primera generación por una curiosidad periodística. Había trabajado durante cierto tiempo con el dirigente negro muy moderado Booker T. Washington en Tuskeegee College. Bajo su dirección, la sociología de Chicago de los años veinte hizo estudios detallados de las relaciones étnicas y de la vida de los grupos de población recién llegados. Se trataba de una especie de etnografía metropolitana, que estudiaba a los inmigrantes pero no a los obreros inmigrantes (es decir, su contexto económico más amplio y su situación de clase). Con la depresión de los años 30, la hegemonía de la sociología de Chicago se hundió junto con otras muchas queridas creencias americanas. Cf. J. Madge, *The origins of scientific sociology*, Nueva York, 1962, cap. 4; el libro apologético de R. Faris, *Chicago sociology 1920-1932*, San Francisco, 1967; W. I. Thomas y R. Park, «Life history», *American Journal of Sociology*, vol. 79, 1973, pp. 246-60. <<

[59] Parsons, por ejemplo, sólo menciona muy brevemente en *La estructura de la acción social* que la Escuela Histórica fue el medio en que se formó Weber. Aunque su exposición, muy seria, de las teorías de Durkheim, Weber y Marx se centra en el capitalismo, Giddens rechaza sin vacilar como irrelevante las comunes, aunque diferentes, conexiones de Weber y Durkheim con la Escuela Histórica (*Capitalism and modern social theory*, Cambridge, 1971, p. 120 [*El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1977]). <<

[60] Véase, por ejemplo, G. Schmoller, *Uber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft*, Jena, 1875, p. 31. Este pequeño libro era una defensa de las preocupaciones económicas y sociales de Schmoller contra los ataques ultraderechistas de Treitschke. En su estudio de las ciencias morales en Alemania, Durkheim se ocupó de la obra de Schmoller, en *Revue Philosophique*, XXIV, 1887, p. 36 *ss.* <<

[61] D. Lindenlaub, *Richtungskampfe im Verein für Sozialpolitik*, Wiesbaden, 1967, p. 96 *ss*. <<

[62] Schmoller, *op. cit.*, p. 32. <<

[63] *Ibid.*, pp. 32-42. <<

[64] Aunque orientada específicamente a las controversias internas en la *Verein* en el período de 1890-1914 (sobre todo entre la generación de Schmoller y Wagner, por una parte, y la de Weber y Sombart por otra), la gran obra de Lindenlaub da también información sobre los primeros años. Un estudio mucho más breve de la *Verein* es la penetrante tesis doctoral de Fritz Völkerling, *Der deutsche Katheder Sozialismus*, Berlin, 1959. <<

[65] Citado por Völkerling, p. 19. <<

[66] Lindenlaub, *op. cit.*, p. 49. <<

[67] La *Verein* como tal no adoptó una posición oficial. Schmoller, por su parte, era de la opinión de que la legislación represiva estaba justificada, aunque «quizá no era suficientemente draconiana» (Völkerling, p. 77). <<

[68] Lindenlaub, p. 55 *ss.* Naturalmente, Wagner opinaba que los derechos sindicales servían para luchar contra la socialdemocracia (Lindenlaub, página 58.) <<

[69] Roll, *op. cit.*, p. 427. Cf. también Commager, *op. cit.*, p. 234 *ss.*; Oberschall, *op. cit.*, p. 196. Los marginalistas austríacos Von Böhm-Bawerk, Von Philippovitch, Von Wiesser y otros también fueron miembros de la *Verein*, a pesar de la controversia Schmoller-Menger (Lindenlaub, *op. cit.*, página 96). <<

[70] Sobre la fundación de la American Sociological Society, véase *American Journal of sociology*, XI, pp. 555-69. El año fue 1905. <<

[71] Véase cap. 3, nota 51. Cf. también A. Small, *Origins of sociology*, Chicago, 1911, que trata principalmente de la economía alemana. <<

[72] A. Small, «50 years of sociology», p. 239. Aunque tenía una alta estima de Ross y Durkheim, Ward prefería las teorías del interés de Ratzenhofer y, de forma muy matizada, de Gumplowicz. (Ward, «Contemporary sociology, III», *American Journal of Sociology*, VII, 1901-1902, p. 758 *ss.*) <<

[73] E. Durkheim, «La science positive de la morale en Allemagne», *Revue Philosophique*, XXIV, julio-diciembre de 1887, pp. 33-58, 113-42, 275-84. <<

[74] *Ibid.*, pp. 33, 116. <<

[75] *Ibid.*, p. 34. <<

[76] *Ibid.*, pp. 3444. <<

[77] Schäffle había sido uno de los revolucionarios de 1848, y actuó después en la política antiprusiana de Alemania del Sur. En 1870, y durante seis meses, fue ministro de Comercio de Austria. En los años sesenta había ocupado una cátedra de economía en Tubinga, pero después de su fracaso político en Austria se convirtió en un intelectual privado en Stuttgart. Como federalista antiprusiano entró en conflicto con el compromiso estatal del *Verein*. Con sus antecedentes como revolucionario y director de periódico en la década de 1850, nunca fue una persona *comme il faut* entre los mandarines alemanes. Es preciso señalar que este marginado fue uno de los primeros exponentes de la sociología en Alemania. Schäffle fue también uno de los primeros economistas alemanes que estudió a Marx, como puede apreciarse en su muy difundido folleto *Die Quintessenz des Sozialismus*, Gotha, 1885 (1.ª ed., 1874). Su tono sobrio y expositivo despertó contra su autor sospechas de tendencias socialdemócratas. Schäffle se apresuró a reparar su reputación publicando el llamativo panfleto *Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie* (La falta de perspectivas de la socialdemocracia) y escribió una conclusión más explícita para las ediciones posteriores de *Die Quintessenz*. Después de todo esto, sin embargo, muchos comenzaron a considerarle como un oportunista. G. Schmoller ofrece un interesante retrato de Schäffle en su *Zur Litteraturgeschichte der Staats und Sozialwissenschaften*, Leipzig, 1888, pp. 211-32. <<

[78] Durkheim, *op. cit.*, pp. 45-8, 137. <<

[79] Durkheim subraya este punto en varios de sus primeros textos: en la recension «Les études de science sociale», *Revue Philosophique*, XXII, 1886, pp. 61-80; en «La science positive de la morale», cit., p. 49; en la conferencia de apertura de su primer «Cours de science sociale», en Burdeos, en 1888. El primero y el último se incluyen en la magnífica selección publicada por J.-C. Filloux, E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, París, 1970, pp. 184-214, 77-110, resp. <<

[80] Citado por S. Lukes, *Émile Durkheim, his life and work*, Londres, 1973, p. 80. Aunque deja en el aire diversas e importantes cuestiones biográficas —las confusas influencias, alemana y francesa, sobre Durkheim en la década de 1880, la importancia exacta de Espinas en la teoría durkheimiana de la representación, su concreto contexto político, por ejemplo—, la voluminosa obra de Lukes es la principal y más completa biografía de Durkheim, algo de lo que todavía carece Max Weber. <<

[81] Durkheim no se refiere a Tocqueville ni en su exposición de la historia de la sociología en el *cours* de 1888 ni en su artículo posterior sobre «La sociología en Francia durante el siglo XIX» (en *La science sociale et l'action*, pp. 111-36), y sólo lo cita una vez, de pasada, en *De la división del trabajo social (The division of labour in society*, p. 43 *ss*. [p. 42]). En las 650 páginas de la biografía de Lukes no se menciona al marqués de Tocqueville. <<

[82] Durkheim, *The division of labour in society*, p. 37 *ss*. [p. 37]. <<

[83] *Ibid.*, cap. 2. <<

[84] E. Durkheim, *The rules of sociological method*, Glencoe, 1958, p. 93 [*Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Dédalo, 1964, p. 111]. *The division of labour in society*, p. 286. En una nota al pie de la segunda edición de *The rules of sociological method* (p. 88 [p. 106]), Durkheim muestra cierta sorpresa de que los sociólogos contemporáneos, al igual que hizo Comte antes de ellos, clasificaran las sociedades según su «estado de civilización». Durkheim había expuesto, por su parte, una clasificación que partía de una sociedad completamente inorganizada, la «horda», «el protoplasma del reino social» (*ibid.*, p. 82 *ss.*; *The division of labour in society*, p. 174 *ss.*) y distinguía después diversas combinaciones de segmentos. En las sociedades orgánicas la combinación sería de agrupaciones ocupacionales (*ibid.*, p. 190). Durkheim no desarrolló esta idea. Su argumentación en la nota contra otra concepción de la organización social es bastante curiosa, y recuerda la vieja tradición histórica alemana de Savigny: «No se clasifican las especies sociales, sino las fases históricas, lo cual es muy diferente. Desde sus orígenes, ha pasado Francia por formas de civilización muy diversas; comenzó por ser agrícola, pasó después por el artesanado y el pequeño comercio; después entró en la manufactura y por fin en la gran industria. Ahora bien, es imposible admitir que una misma individualidad colectiva pueda cambiar de especie tres o cuatro veces. Una especie debe definirse por caracteres más constantes. El estado económico, tecnológico, etc., presenta fenómenos demasiado inestables y complejos para proporcionar la base de una clasificación. Es también muy posible que una misma civilización industrial, científica y artística se encuentre en sociedades cuya constitución congénita sea muy diferente». Da la impresión de que Durkheim considera aquí a las sociedades nacionales como algo semejante a organismos biológicos. <<

[85] Véase, p. ej., Durkheim, «La science positive de la morale». Esta crítica ya había sido formulada en los *Manuscritos de 1844* (*Economic and philosophical manuscripts*, Londres, 1970, pp. 106 *ss.*, 159 [*Manuscritos de París*, en *Obras de Marx y Engels (OME)*, vol. 5, Barcelona, Crítica, 1978]). <<

[86] E. Durkheim, «La conception matérialiste de l’histoire», en *La science sociale et l’action*, p. 250. El texto de Durkheim es una recension del libro de Antonio Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l’histoire*, París, 1897. <<

[87] Esta es una tesis que recorre toda la crítica de la religión realizada por Marx, desde la «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en la que Marx define a la religion como «opio del pueblo» (*MEW* 1, p. 378 [*OME* 5]). Es una idea básica de Durkheim, plenamente desarrollada en *Les formes elémentaires de la vie religieuse*, París, 1912. <<

[88] La comparación de Anthony Giddens entre Durkheim y Marx, en *Capitalism and modern social theory* (caps. 14-15) se refiere principalmente a los escritos premarxistas de Marx y a algunas ideas premarxistas de *La ideología alemana*. Giddens capta las obvias diferencias de acento y de tenor ideológico entre Marx y Durkheim, pero su marco de referencia conduce a que su comparación de la sociología y el materialismo histórico sea, en definitiva, errónea. <<

[89] Durkheim, «Cours de science sociale», en *La science sociale et l'action*, página 80. <<

[90] *Ibid.*, p. 85; «Socialisme et science sociale», en *La science sociale et l'action*, p. 243. <<

[91] *The division of labour in society*, libro I, cap. 7, y p. 275 *ss.* <<

[92] Esto se desarrolla, entre otros sitios, en el curso sobre Saint-Simon, en *Socialism* (p. ej., el capítulo 10 y último). <<

[93] Marx, *Manuscritos de París*, *MEW*, suplemento 1, p. 562 [*OME* 5, página 404] (se suprime el subrayado). Engels expresa una posición similar en su *Esbozo de una crítica de la economía política (MEW* 1, pp. 499-524). <<

[94] K. Marx, *El capital*, I, *MEW* 23, pp. 94-5 [pp. 97-98]. <<

[95] «Sociologie et sciences sociales», en *La science sociale et l’action*, página 151. Este es un tardío texto programático, que data de 1909. En *De la division del trabajo social*, por ejemplo, podemos observar sus principios en acción. Que el valor de la fuerza de trabajo tenía un componente moral (histórico), fue también señalado por Marx, pero ese componente se explica dentro de una teoría de la sociedad absolutamente distinta que no está centrada en él. <<

[96] *The division of labour in society*, II, cap. 2. Durkheim hace una referencia directa a autoridades biológicas como Darwin y Häckel. El uso de la biología por Durkheim se analiza en un ensayo de Paul Hirst, «Morphology and pathology: biological analogies and metaphors in Durkheim's *The rules of sociological method*», en *Economy and Society*, vol. 2, 1, febrero de 1973, pp. 1-34. <<

[97] Durkheim, *The rules of sociological method*, p. 116 *ss*. [pp. 130-31]. <<

[98] E. Durkheim, «Représentations individuelles et représentations collectives», en Sociologie *et philosophie*, París, 1951, p. 43. Este importantísimo ensayo data de 1898 y pertenece al mismo período que *El suicidio* (1897). *De la division del trabajo social* y *Las reglas del método sociológico* (1893 y 1895) tienen un acento algo diferente. <<

[99] *Ibid.*, p. 34. Cf. «La conception matérialiste de l'historie», en *La science sociale et l'action*, pp. 250, 253. <<

[100] K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* [Barcelona, Grijalbo, 1970], *MEW* 3, pp. 21, 26. <<

[101] *The division of labour in society*, p. 257 [p. 219]. <<

[102] *Ibid.*, p. 287 *ss.*; cf. *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*, página 633 *ss. La ideología alemana*, *MEW* 3, p. 35. <<

[103] *La ideología alemana, MEW* 3, p. 21. <<

[104] El mismo Durkheim subraya esta analogía. Véase, p. ej., «Représentations individuelles et représentations collectives», en *Sociologie et philosophie*, cit. <<

[105] Cf. la comparación en «Sociologie et sciences sociales», en *La science sociale et l'action*, p. 153. <<

[106] E. Durkheim, «Jugements de valeurs», en *Sociologie et philosophie*, página 140 *ss*. <<

[107] E. Durkheim, «Letters to the director of the Revue Néo-Scolastique» citado por Lukes, *op. cit.*, p. 237. <<

[108] E. Durkheim, «Preface», *L'Année Sociologique, II*, 1897-8. <<

[109] *The division of labour in society*, p. 169 [p. 145]. <<

[110] *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*, pp. 634-5. <<

[111] *The division of labour in society*, p. 251 [pp, 213-214]. Durkheim también consideró brevemente, y en seguida rechazó, la posibilidad de que el aburrimiento hubiera sido la causa de la división del trabajo (p. 251 *ss.*). <<

[112] *The rules of sociological method*, p. 117 [p. 131]. <<

[113] Véase, por ejemplo, *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*, páginas 338 *ss.*, 603. <<

[114] Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en *La ideología alemana*, *MEW* 3, página 6 [p. 666]. <<

[115] K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*, *MEW* 4, p. 480 [*OE*, I, página 40]. <<

[116] Contra Thomas Hodgskin, el liberal radical con quien Herbert Spencer trabajó en el *Economist*, Marx afirmó: «El capitalista, considerado como tal, es simplemente la personificación del capital, una personificación dotada de voluntad propia y de una personalidad independiente que se enfrenta con el trabajo. Para Hodgskin, se trata de una ilusión puramente subjetiva detrás de la cual se ocultan el interés y el fraude de la clase explotadora. No se da cuenta de que este modo de concebir es algo que se deriva de las mismas relaciones existentes, como mera expresión de ellas». *Teorías de la plusvalía*, *MEW 26*, vol. 3, p. 290 [Madrid, A. Corazón, 1974, II, p. 277]. <<

[117] A. Inkeles, «Personality and social structure», en R. Merton, L. Broom y L. Cottrell, comps., *Sociology today*, Nueva York, 1965, II, p. 249. Recientemente, el libro de Durkheim ha sido objeto de un completo análisis crítico respecto a su teoría, método y datos: J. Douglas, *The social meanings of suicide*, Princeton, 1967. El autor afirma que aunque su interés específico es *El suicidio* de Durkheim, su crítica es pertinente para toda una tradición central en la sociología. <<

[118] Durkheim, *Suicide*, Londres, 1970, p. 170 [*El suicidio*, Buenos Aires, Schapire, 1971, p. 130]. <<

[119] *Ibid.*, p. 302 [p. 243]; cf. p. 312. <<

[120] *Ibid.*, p. 212. <<

[121] *Ibid.*, p. 247 *ss.* <<

[122] *Ibid*. p. 276 n. <<

[123] *Ibid.*, p. 201 *ss.* <<

[124] E. Durkheim, «Sociology and its scientific field», en Wolff, comps., *Essays on sociology and philosophy by Émile Durkheim et al.*, Nueva York, 1964, p. 367. <<

[125] Para una vision general de la III República y de su historia política, véase Brogan, *The development of modern France*, cit. Para la historia de sus primeras décadas es valioso G. Chapman, *The Third Republic of France, its first phase 1871-94*, Londres, 1962. Esencial para la comprensión de las luchas sociales en la República es la biografía de Harvey Goldberg, *The life of Jean Jaurès*, Madison, 1962. Sobre el movimiento socialista, véase también G. Lefranc, *Le mouvement socialiste sous la Troisième Republique (1875-1940)*, París, 1963, que contiene un breve y resumido tratamiento del período aquí considerado. <<

[126] Citado por Goldberg, *op. cit.*, p. 39. <<

[127] Como parte de las reformas educativas de la República, el secretario de Estado para la educación superior, Liard, sugirió que Durkheim fuese a Alemania, y a su vuelta convirtió al sociólogo en profesor universitario de ciencia social y pedagogía en Burdeos. En aplicación de esas reformas, Durkheim impartió cursos durante varios años, en Burdeos y después en París, sobre educación moral (*L'éducation morale*, París, 1925) y sobre ética profesional y moral pública (*Professional ethics and civic morals*, cit.). Sobre Durkheim en el sistema educativo de la III República, cf. D. La Capra, *Émile Durkeim*, Ithaca, 1972, cap. 2, y C. Terry, *op. cit.* <<

[128] *The division of labour in society*, libro III, cap. 2; *Professional ethics and civic morals*, cap. 18. <<

[129] *The division of labour in society*, III, cap. 3. Durkehim no consideró que esta forma fuera muy frecuente o constituyera un problema importante. Hasta donde yo sé, Durkheim no hizo ninguna propuesta específica para garantizar que los obreros estuvieran suficientemente ocupados. Es preciso señalar que Durkheim *no* se refería al paro, sino a las empresas mal dirigidas, en las que la cantidad de trabajo de los obreros empleados era insuficiente e intermitente (p. 372). <<

[130] *Ibid.*, III, cap. 1. <<

[131] *Suicide*, p. 378 *ss.* <<

[132] Véase, p. ej., *The division of labour in society*, p. 237. <<

[133] En su primer curso sobre ciencia social impartido en Burdeos, Durkheim criticó a Comte por sustituir las sociedades por la Sociedad. *La science sociale et l’action*, p. 88. El mismo Durkheim sería víctima de idéntico error. <<

[134] Véase, p. ej., el debate de Durkheim, en 1906, con el entonces sindicalista revolucionario Lagardelle, «Internationalisme et lutte de classe», en *La science sociale et l’action*, pp. 282-92. <<

[135] *Sociologie et philosophie*, cit., p. 114. <<

[136] *Suicide*, p. 370 [p. 298]. <<

[137] *The division of labour in society*, p. 4 [p. 9]. Para la elaboración y el empleo por Durkheim del concepto de anomia, véase *ibid.*, pp. 1-31, y su tratamiento del suicidio anómico, ya mencionado. <<

[138] *The division of labour in society*, p. 408. <<

[139] *Suicide*, p. 387 [p. 311]. <<

[140] Durkheim, «Sur la définition du socialisme», en *La science sociale et l'action*, p. 230. Cf. *Socialism*, p. 54 *ss.* <<

[141] *Socialism*, p. 245. <<

[142] *Suicide*, p. 253 *ss.* <<

[143] *The division of labour in society*, p. 5 [p. 10]. <<

[144] *Ibid.*, p. 409 [p. 346]. <<

[145] *Ibid.*, pp. 1-31 (prefacio a la 2.ª ed.); *Professional ethics and civic morals*, caps. 1-3. <<

[146] *Professional ethics and civic morals*, p. 8. Cf. también «Sur la définition du socialisme», en *La science sociale et l’action*, p. 235. <<

[147] *The division of labour in society*, p. 2 [p. 1]. <<

[148] A. Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, vol. 3, Tubinga, 1879, p. 544. <<

[149] *The division of labour in society*, p. 24 n [p. 32 n]; cf. *Professional ethics and civic morals*, p. 39. <<

[150] *The division of labour in society*, pp. 24 ss, 372; *Professional ethics and civic morals*, p. 10 *ss.* <<

[151] E. Durkheim, recension de S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, en *Revue Philosophique*, XLVIII, 1899, p. 438. <<

[152] Durkheim fue amigo personal de Jean Jaurès, el más destacado dirigente socialista francés, que también era un *normalien* de familia burguesa y un brillante intelectual académico. Jaurès no era marxista en ningún sentido serio de la palabra, y recibió un fuerte influjo de la tradición intelectual humanista. Se convirtió en socialista, sin embargo, bajo el impacto decisivo de su experiencia política de los fusilamientos de Fourmies y su contacto directo con los mineros militantes de Carmaux, en su propio distrito electoral (Goldberg, *op. cit.*, p. 70 ss, cap. 5). A lo que parece, el sociólogo Durkheim nunca tuvo ninguna experiencia de la clase obrera y sus luchas. <<

[153] «Sur la définition du socialisme», en *La science sociale et l’action*, página 230; *Socialism*, pp. 56-61. <<

[154] Weber, en un artículo publicado en *Christliche Welt*, 1894, citado por Mommsen, *op. cit.*, pp. 20 n, 139 n. <<

[155] Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, Tubinga, 1926, p. 235. <<

[156] Sobre Weber y la burguesía, véase Mommsen, esp. p. 138 ss; Beetham, *op. cit.*, cap. 2 y *passim*. Para las referencias sobre Marx, véase más adelante el cap. 6. <<

[157] M. Weber, «Der Nationalstaat und die Volkwirtschaftspolitik» (conferencia inaugural de Friburgo), *Politische Schriften*, Munich, 1921, pp. 7-30. <<

[158] La relación entre Weber y Lenin es también perceptible en su común concepción de la aristocracia obrera como uno de los apoyos del imperialismo. Ambos la vieron en Inglaterra: Lenin la combatió por ser la base social del revisionismo, Weber esperó su aparición en Alemania, con decreciente esperanza (hasta la guerra). Véase su conferencia inaugural en Friburgo, *op. cit.*, pp. 28-9; cf. Mommsen, *op. cit.*, pp. 100 *ss*, 149 *ss*. Sobre Lenin, véase su obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* <<

[159] Sobre Weber, véase Mommsen, *op. cit.*, cap. 10. Después de la guerra mundial, Weber desarrolló su concepción de un «líder plebiscitario de la democracia (*Führerdemokratie)*». La obra de Lenin más importante para el problema del liderazgo político es *El izquierdismo*, *enfermedad infantil del comunismo.* <<

[160] Un estudio de las recientes interpretaciones generales de Weber y una valiosa contribución a ellas puede encontrarse en Wolfgang Mommsen, «Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber», *Historische Zeitschrift*, vol. 201, 1965, pp. 557-612. <<

[161] La biografía básica de Weber sigue siendo la de su viuda, Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*. Un material biográfico de gran valor sobre los últimos años de Weber puede encontrarse en el número especial de *Kölner Zeitschrift für Soziologie:* R. König y J. Winckelmann, comps., *Max Weber zum Gedächtnis*, Colonia y Opladen, 1963. Contiene, en particular, la reimpresión de los recuerdos de Paul Honigsheim sobre el círculo de Weber en Heidelberg, pp. 161-271. Un interesante intento de biografía psicológico-intelectual es A. Mitzman, *The iron cage*, Nueva York, 1970 [*La jaula de hierro*, Madrid, Alianza, 1976]. <<

[162] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1951 (2.ª ed.), pp. 11, 48, 53 n, 230 n, 402, 416. <<

[163] M. Weber, «Knies und das Irrationalitätsproblem», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 48. <<

[164] Marianne Weber, *op. cit.*, p. 425 *ss.* <<

[165] En el ensayo «Uber einige Kategorien der Verstehenden Soziologie», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 427-74. <<

[166] Marianne Weber, *op. cit.*, p. 657. El informe de Karl Jaspers de que Weber estaba contra el establecimiento de cátedras de sociología parece referirse, pues, a un período anterior. K. Jaspers, *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*, Munich, 1958, p. 61. <<

[167] Véase, p. ej., Giddens, *op. cit.*, cap. 10; W. G. Runciman, *A critique of Max Weber's philosophy of social sciences*, Cambridge, 1972. A pesar de que la relación entre sociología y economía es uno de sus temas centrales, Parsons trata muy brevemente de la educación económica de Weber: *The structure of social action*, II. Este es también el caso con su introducción a la traducción parcial de *Wirtschaft und Gesellschaft*, de Weber, *The theory of social and economic organization*, Nueva York, 1964, pp. 8-55. La relación de la sociología de Weber con la teoría económica de su tiempo se pasa por alto en exposiciones tan clásicas como R. Bendix, *Max Weber, an intellectual portrait*, Londres, 1966, que se concentra en los escritos empíricos de Weber, y J. Freud, *The sociology of Max Weber*, Londres, 1968. En su inteligente introducción a la selección *From Max Weber*, Londres, 1970 [*Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Martínez Roca, 1972], Gerth y Mills mencionan de pasada: «El enfoque a lo Robinson Crusoe de los economistas clásicos y de los filósofos racionalistas del contrato resuena en el hincapié [de Weber] en el individuo» (p. 56). Gerth y Mills no tienen nada que decir acerca del vínculo mucho más directo e importante de Weber con Carl Monger y la economía marginalista. Dos recientes escritos sociológicos sobre la metodología de Weber se las han arreglado para permanecer en silencio sobre esta cuestión: J. Rex, «Typology and objectivity: a comment on Weber's four sociological methods»; A. Sahay, «The relevance of Max Weber's methodology in sociological explanation», ambos en A. Sahay, comp., *Max Weber and modern sociology*, Londres, 1971. Estos sociólogos anglosajones se encuentran en respetable compañía. Ni el ensayo del prominente intelectual de Alemania occidental Johannes Winckelmann, «Max Webers Verständnis von Mensch und Gesellschaft» (en K. Engisch, B. Pfister y J. Winckelmann, comps., *Max Weber*, Berlin, 1964) ni la introducción magistral de Guenther Roth o la cuidadísima edición inglesa de *Economy and society*, Nueva York, 1968, ni las actas del centenario de la Sociedad Alemana de Sociología (O. Stammer, comp., *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga, 1965) nos dicen nada acerca del papel de la economía clásica en su formación. Tampoco plantea la cuestión Alexander von Schelting, cuando combate el intuicionismo idealista y la *Wissensoziologie* idealista en su tratado clásico sobre la epistemología de Weber, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1934. Hay, sin embargo,

algunas contribuciones al debate en Alemania que toman en cuenta el contexto económico: F. Tenbruck, «Die Genesis der Methodologie Max Webers», *Kölner Zeitschrift für Sozialpsychologie*, nueva serie, II, 1959, pp. 573-630; J. Habermas, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *Philosophische Rundschau*, Sonderhelft, 1967, páginas 13 *ss.*, 49 *ss.* <<

[168] Cf. Mommsen, «Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber», p. 565 *ss.* <<

[169] Para una lista de los escritos de Weber, véase Marianne Weber, *op. cit.*, pp. 715-19. <<

[170] M. Weber, «Zur Psychophysik der industriellen Arbeit», en *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tubinga, 1924, pp. 61-255. El mismo volumen contiene también (pp. 1-60) un memorándum sobre un estudio planeado por la *Verein* (y dirigido por el hermano de Max Weber, Alfred) sobre la selección y adaptación de los obreros en la gran industria. <<

[171] Un panorama (entre muchos) de estas investigaciones, así como de alguna de la literatura secundaria referida a ellas, puede encontrarse en J. Madge, *The origins of scientific sociology*, Nueva York, 1967, cap. 6. <<

[172] La investigación industrial de Weber fue un intento de conectar su interés económico por la rentabilidad con la fisiología y la psicología experimental del trabajo. Weber estudió los escritos en este último campo de Kraepelin, Herkner y otros. Como estudio piloto empírico, Weber midió la producción de los obreros en el taller de tejidos de su tío (Marianne Weber, *op. cit.*, pp. 397-8). Los específicos hallazgos y acentos de la sociología industrial —normas de grupo, moral, motivación no racional— faltan en Weber, que no dejó de percatarse de que los obreros establecían sus propios techos de producción, pero no vio en ello ninguna norma de grupo particularmente interesante. Se trataba o bien de una acción racional en un conflicto con el empresario sobre las piezas a producir, o bien de una acción con causas «tradicionales» (*Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, pp. 157-8). Weber también pudo señalar el efecto sobre la producción de la educación cultural y la ideología de los obreros, pero sin indicar ninguna consecuencia teórica importante (*ibid.*, p. 160 *ss.*). <<

[173] La gran obra de Weber, *Economía y sociedad*, se escribió como volumen introductorio de este manual, *Grundriss der Sozialökonomik*. La *Theorie der gesellschaftliche*, de Friedrich von Wieser, apareció como volumen 2. Otro destacado colaborador marginalista fue Schumpeter, que escribió sobre la historia de las teorías y métodos económicos. De un doctor en jurisprudencia interesado por las condiciones económicas, podría haberse esperado que se centrara en la regulación legal y normativa de la economía, lo que además le habría acercado a las preocupaciones sociológicas y políticas de Durkheim. Hay que decir una vez más que este es un camino que Weber nunca emprendió. El ensayo probablemente más violento de Weber está dirigido contra un intento en ese sentido, el libro de Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffssung* (véase Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 291-383). <<

[174] Véase «Die ländliche Arbeitsverfassung» y «Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter», en M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozialund Wirtschaftsgeschichte*, Tubinga, 1924, pp. 444-69 y 470-507, respectivamente. El trabajo de Weber sobre la agricultura alemana fue conocido y discutido por los socialdemócratas alemanes de la época, pero la perspectiva de éstos —centrada en la relación entre los campesinos y el proletariado industrial en la lucha por el socialismo— era, naturalmente, distinta de la preocupación weberiana por la zona oriental. La socialdemocracia alemana produjo una obra importante sobre los problemas de la agricultura, el libro de Karl Kautsky *Die Agrarfrage* (2..ª edición, Stuttgart, 1902) [*La cuestión agraria*, Barcelona, Laia, 1974], análisis sólido y omnicomprensivo que debe poco directamente a Weber y se basa en una gran cantidad de investigaciones alemanas y austríacas. <<

[175] Este fue el título de sus cursos sobre sociología de la religión en Viena, en 1918 (Marianne Weber, *op. cit.*, p. 617). <<

[176] E. Baumgarten, comp., Max Weber, *Werk und Person*, Tubinga, 1964, pp. 554-5 n. <<

[177] G. Roth, «Introduction», *Economy and society*, p. LXIV. El razonamiento de Roth constituye una fantástica pieza de argumentación especiosa, basada sobre todo en una breve intervención oral que hizo Weber en el primer congreso de la Asociación Alemana de Sociología. Weber tomó parte en la discusión de un *Referat* presentado por Sombart sobre tecnología y cultura e hizo también unas pocas observaciones improvisadas sobre Marx, refiriéndose a la metáfora utilizada por Marx (en la *Miseria de la filosofía)*, acerca de la relación entre el molino de agua y el feudalismo y la máquina de vapor y el capitalismo. ¡Cincuenta años después, esas observaciones ofrecen el principal material para un razonamiento acerca de la opinión de Weber sobre Marx! Sobre el contexto de las palabras de Weber, véase *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, Tubinga, 1911, pp. 63-110. Cf. también el ensayo algo más razonado de Roth, «The historical relation to Marxism», en R. Bendix y G. Roth, comps., *Scholarship and partisanship: essays on Max Weber*, Berkeley, 1971. <<

[178] Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia y Berlín, 1964, p. 3 [*Economía y sociedad*, México, FCE, 1974, p. 5]. <<

[179] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 10 [*Economía y sociedad*, p. 12]. <<

[180] *Ibid.*, p. 14 [pp. 16-17]. <<

[181] *Ibid.*, p. 9. <<

[182] Véase, p. ej., *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 9 *ss.* <<

[183] Estos principios están presentes en diversos y extensos ensayos: «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie», I-III, «Die Objectivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», «Kritische Studien auf dem gebiete der kulturwissenschaftlichen Logik», I-II, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* También es sumamente importante la recension «Die Grenznutzlehre und das psychophysische Grundgesetz», *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 384-99 (publicada por vez primera en 1908). <<

[184] Dilthey da en su prefacio los antecedentes de la aparición de la nueva epistemología historicista. A diferencia de otros sociólogos, Tocqueville es asociado por Dilthey a la Escuela Histórica en la reacción contra «el derecho natural, la religión natural, la teoría política abstracta y la economía política abstracta» de los siglos XVII y XVIII. Véase W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883, p. XIV. <<

[185] G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1892. <<

[186] Reimpreso en W. Mindelband, *Präludien, II*, Tubinga, 1919. <<

[187] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga y Leipzig, 1902. Las posiciones de Rickert y Windelband son muy semejantes. Para las opiniones de Rickert sobre Simmel y Windelband, véase p. 301 *ss*. La obra de Rickert constituye un tratamiento completo del problema, de más de 700 páginas de extensión. Un amplio panorama y un estudio desde dentro del movimiento historicista puede verse en E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, 1922. <<

[188] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 187 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 76]. <<

[189] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 4 n., 12-13 n. En su estudio del método histórico de Roscher, Weber dice también que «Una de las metas de este estudio es investigar la utilidad de las ideas de este autor [Rickert] para la metodología de nuestra disciplina». *Ibid.*, p. 7 n. A lo que parece, Weber las encontró de gran utilidad. Cf. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 146 n. <<

[190] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 3-42. <<

[191] *Ibid.*, p. 7. <<

[192] *Ibid.*, p. 186 *ss.*. Cf. *ibid.*, pp. 384-99. Sin mencionar su nombre, Weber se refiere a Menger, «el creador de la teoría», en la p. 187. La concepción de Menger de una economía basada en la fisiología y la psicología se desarrollaría en la segunda edición de sus «principios de economía», en la que trabajó durante las últimas décadas de su vida. Por lo que parece, nunca quedó plenamente satisfecho con el resultado y la obra sólo se publicó póstumamente: C. Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Viena y Leipzig, 1923. <<

[193] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 165 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 56] (subrayado en el original). <<

[194] *Ibid.*, p. 175 [p 65]. <<

[195] En la conferencia sobre «La ciencia como vocación», hay un breve análisis del último tipo. Weber dice allí que «la ciencia natural nos proporciona una respuesta a la pregunta de qué debemos hacer si queremos dominar técnicamente la vida», mientras que la principal contribución de «la sociología, la historia, la economía (!), la ciencia política y las variedades de filosofía cultural que se asignan la tarea de interpretar esas ciencias» es «clarificar». *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, páginas 583, 584, 591 [«La ciencia como vocación», en *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Martínez Roca, 1972]. <<

[196] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 261 *ss.*[*Ensayos sobre teoría sociológica*, pp. 146-147]. <<

[197] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 176 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 66]. <<

[198] Contraponer la significación histórico-cultural a las leyes y conceptos generales tiene importantes consecuencias, que Weber olvidó y evadió en gran medida. Weber mostró poco interés por el problema de la relatividad histórica de la significación cultural (véase *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 213 *ss.*). Y tampoco se preocupó por las diferencias en la significación cultural para diferentes clases de personas, por ejemplo, para las diversas clases sociales. El «nosotros» de la frase «significativo para nosotros» nunca le resultó problemático, y como teórico de la *Verstehen* Weber nunca se preocupó realmente por la pregunta: comprensible ¿para quién? Para la generación de Rickert y Weber, los valores culturales eran, de hecho si no por principio, estables en el tiempo y en el espacio social, en una forma en que ya no lo serían en absoluto para la generación de los historicistas marcados por el cataclismo de la guerra y la revolución, la generación de Lukács y Mannheim. Weber se interesó por un aspecto concreto del problema de la significación cultural: la cuestión de la relación entre los valores culturales —aceptados como algo aproblemático— y el conocimiento científico. En todos sus escritos metodológicos tuvo buen cuidado en subrayar la diferencia entre relevancia en términos de valor y significación cultural, por una parte, y valoración positiva o negativa y juicios de valor por otra. <<

[199] La distinción fue utilizada por Simmel, *op. cit.*, p. 42 *ss.*; cf. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 3; para más detalles, véase *infra*. <<

[200] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 180 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 70]. <<

[201] La crítica de Meyer (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, páginas 215-90) está traducida en *Ensayos sobre metodología sociológica*, páginas 102-174, pero no así la crítica de Knies y otros (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 42-145). <<

[202] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 170 *ss.*> [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 61]. <<

[203] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 176 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 66]. <<

[204] Weber desarrolla su concepto de tipo ideal en su ensayo programático: «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 189 *ss.* [*Ensayos sobre metodología sociológica*, pp. 39-101]. <<

[205] Desde su posición materialista, Marx también se interesó por la distinción entre concepto y realidad, especialmente en relación con su ruptura con Hegel. Cf. la «Introducción», de los *Grundrisse*, Berlín, 1953, p. 21 [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1972-1976, 3 vols.]. <<

[206] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 202 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 90]. <<

[207] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 194 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 82]. Es preciso observar que Weber argumenta en favor de una conceptualización típico-ideal de la formación del concepto típico-ideal: «cada tipo ideal *individual* se compone a partir de elementos conceptuales que presentan carácter genérico y se constituyen como tipos ideales». *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 201 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 89]. <<

[208] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 203. <<

[209] *Ibid.*, pp. 206 *ss.*, 105 *ss.* <<

[210] Este punto es subrayado por el editor alemán de la obra de Weber, Johannes Winckelmann: «Max Webers Verstëndnis von Mensch und Gesellschaft», *op. cit.*, p. 220. <<

[211] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 204 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 92]. Weber continúa: «Limitémonos a establecer aquí que, naturalmente, *todas* las “leyes” específicamente marxistas, así como las construcciones de procesos de desarrollo —en la medida en que no sean *teóricamente* erróneas— poseen carácter típico-ideal. La significación heurística eminente, y hasta única, de estos tipos ideales cuando se los emplea para la *comparación* de la realidad respecto de ellos, y su peligrosidad en cuanto se los representa como “*fuerzas* operantes”, “tendencias”, etc., que valen empíricamente o que son *reales* (esto es, en verdad, metafísicas), he ahí cosas que conoce quien haya laborado con los conceptos marxistas». <<

[212] Véase, por ejemplo, la defensa que hace Engels de Darwin contra Dühring, y su complementario desprecio por las tentativas de importar en las ciencias sociales las concepciones biológicas y físicas, en el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza, MEW* 20, p. 62 *ss.* y 565 *ss.*, respectivamente [*Obras de Marx y Engels (OME)*, Barcelona, Crítica, vols. 35 (1977) y 36 (1979), pp. 71 *ss.* y 201 *ss.* resp.]. <<

[213] Una ilustración famosa de la problemática epistemológica marxista la ofrece el prefacio de Engels al libro II de *El capital*. Engels se refiere aquí a la revolución producida en la química por el descubrimiento-producción de oxígeno por Lavoisier y su ruptura con el concepto de flogisto de Priestley y Scheele. Engels intenta aclarar aquí el problema implícito en la construcción de la teoría económica marxista. La enorme distancia de este universo epistemológico respecto al historicismo se pone de manifiesto por un comentario de Werner Sombart sobre estos párrafos de Engels. (Sombart estaba muy cerca de Weber tanto personalmente como por sus preocupaciones intelectuales, pero ni sus interpretaciones del espíritu de capitalismo ni sus epistemologías eran idénticas.) «El motivo que tengo para no tomar en cuenta esta comparación entre Lavoisier y Marx no es que me parezca falsa en su contenido (porque ni se reconoce en su exacto valor la importancia de Lavoisier para la ciencia de la química —que radica sobre todo en la cuantificación básica de los procesos químicos y, en general de todos los procesos naturales— ni se aprecia correctamente en su transcendencia metodológica la "ley del valor") sino que es fundamentalmente errónea. Y esto es así porque en general no es admisible comparar en modo alguno el trabajo científico de un científico social con los resultados obtenidos por un científico natural.» W. Sombart, «Karl Marx und die soziale Wissenschaft», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, nueva serie, vol. 8, 1908, p. 431. Para un reciente estudio marxista del prefacio de Engels, cf. Althusser y Balibar, *Reading Capital*, p. 145 *ss.* [*Para leer «El capital*» cit.]. <<

[214] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 191, 194 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, pp. 79, 82]. <<

[215] En otro sentido, los conceptos básicos del materialismo histórico proporcionan un ejemplo de aquello a lo que pretendían oponerse los tipos ideales de Weber. Aunque no expresen una media, se trata de conceptos genéricos o de clase. Esto es, una pregunta como: «¿Es Suecia un país capitalista en 1979?» se refiere al problema de si y en qué medida las relaciones capitalistas de producción dominan sobre otras relaciones de producción. El capitalismo, en el sentido marxista, no es un «individual histórico», una configuración cultural única, sino un miembro de la clase de los modos de producción. <<

[216] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 161 [*Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 52]. <<

[217] *Ibid*. p. 187 [p. 76]. <<

[218] C. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig, 1883, p. 34 *ss.* <<

[219] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 427 *ss.* Cf. *Economía y sociedad:* «… Nos encontramos […] en situación de cumplir lo que está permanentemente negado a las ciencias naturales […] la *comprensión [Verstehen]* de la conducta de los individuos partícipes […] la explicación interpretativa […] *es* precisamente lo específico del conocimiento sociológico». *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 11 [*Economía y sociedad*, p. 13]. <<

[220] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 3. <<

[221] G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 14. <<

[222] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 6. <<

[223] Simmel, *Die Probleme*, pp. 18-19. <<

[224] Véase *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 122 *ss.* <<

[225] *Ibid.*, p. 130. <<

[226] En *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 14 [*Economía y sociedad*, p. 16], Weber habla, por ejemplo, de las leyes de «la sociología (incluida la economía)». En su informe como tesorero a la primera conferencia de la Sociedad Alemana de Sociología, Weber considera el establecimiento de secciones especiales en su seno, por ejemplo, de estadísticos y de economistas teóricos. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, página 433. <<

[227] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 4 [*Economía y sociedad*, p. 6]. <<

[228] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 429. <<

[229] *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 7, 14, 15. <<

[230] *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 3, 16. <<

[231] *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 17-18. <<

[232] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 43 [*Economía y sociedad*, p. 46]. Subrayado en el original. <<

[233] Karl Marx, «Notas marginales sobre *Lehrbuch der politischen Oekonomie*, de Adolph Wagner», *MEW* 19, pp. 362-3. Se suprime el subrayado. <<

[234] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 44 [*Economía y sociedad*, p. 47]. Se suprime el subrayado. En otro contexto, he hecho algunos comentarios sobre esta importantísima diferencia: «Social practice, social action, social magic», *op. cit.* <<

[235] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 65 [*Economía y sociedad*, p. 70]. Cf. *ibid.*, pp. 69, 71. Es preciso advertir que la explicación weberiana de las limitaciones de la teoría marginalista, con su insistencia en la función de la publicidad, no llega demasiado lejos. Ni el consumidor marginal ni el director publicitario pueden explicar, por ejemplo, la recurrencia de las crisis en la economía capitalista. Ninguna mera combinación de marginalismo y de algunos comentarios sobre la distribución del poder pueden dar cuenta del funcionamiento del capitalismo. En otro lugar he tratado este problema: *Klasser och ekonomiska system*, Staffanstorp, 1971, p. 47 *ss.* <<

[236] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 524. Obsérvese que Weber separa aquí la sociología económica y la interpretación económica de la historia y la sociedad. <<

[237] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 38 [*Economía y sociedad*, p. 43]. <<

[238] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 695 [*Economía y sociedad*, p. 699]. Cf. en pp. 159 y 38 la separación de la «disciplina» como una clase especial de obediencia. <<

[239] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 157. <<

[240] Esta posibilidad queda oscurecida por la decisión de Weber de comenzar su argumentación desde el punto de vista del tipo de legitimación que invocan los que dominan. Sin embargo, Weber explica: «[la] propia *pretensión* de legitimidad, por su índole, la hace “válida” en grado relevante, consolida su existencia y codetermina la naturaleza del medio de dominación» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 158 [*Economía y sociedad*, p. 171]). Cf. más adelante. <<

[241] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 15. <<

[242] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 159 [*Economía y sociedad*, p. 172]. El subrayado es nuestro. <<

[243] La sociología de la dominación de Weber se expone en dos pasajes de *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 157-222 y 691-922 [*Economía y sociedad*, pp. 170-248 y 695-1117]. Véase también la exposición de la acción social orientada hacia una concepción del orden legítimo, en *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 22-7 [*Economía y sociedad*, pp. 25-31]. <<

[244] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 21 [*Economía y sociedad*, p. 24]. <<

[245] *Ibid.*, p. 157 [p. 170]. <<

[246] *Ibid.*, p. 695. Cf. *ibid.*, pp. 692-4, 157. <<

[247] Véase un resumen en *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 960-1. Véase *infra*, n. 282. En su estudio de las ciudades Weber se refirió brevemente al gobierno ilegítimo, a los tiranos de la Antigüedad y a las *signorie* medievales de Italia. Véase *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 995-8. Es muy interesante, sin embargo, que su ilegitimidad, y la del *popolo* asociado de las ciudades italianas de la Edad Media, se definiera en relación con los principios políticos y religiosos previos y con los poderes superiores —imperial o papal— y *no* en relación con la experiencia de los dominados (*Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 985, 995, 998). <<

[248] *Politische Schriften*, p. 506; From Max Weber, p. 78 [*Ensayos de sociología contemporánea*, p. 98] (el subrayado es nuestro). Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 657-64. <<

[249] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 114 [*Economía y sociedad*, p. 123]. <<

[250] *Ibid.*, p. 697 [p. 701]. Cf. *ibid.*, p. 160 [p. 173]. <<

[251] *Ibid.*, p. 702 [p. 706]. Cf. *ibid.*, p. 157 [p. 170]. <<

[252] El párrafo en el que Weber admite esto quizá de la forma más clara es aquel en que menciona algunos organismos de dominación que son ilegítimos desde el punto de vista del dominado: «Es más, una dominación puede ser tan absoluta —un caso frecuente en la práctica— por razón de una comunidad ocasional de intereses entre el soberano y su cuadro (guardias personales, pretorianos, guardias “rojos” o “blancos”) frente a los dominados, y encontrarse de tal modo asegurada por la impotencia militar de éstos, que desdeñe toda pretensión de “legitimidad”. Sin embargo, aun en este caso, *la clase de relación de legitimidad entre el soberano y un cuadro administrativo* es muy distinta según sea la clase del fundamento de la autoridad que entre ellos exista, siendo *decisiva en gran medida para la estructura de la dominación» (Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 158-9 [*Economía y sociedad*, pp. 171-172]; el subrayado es nuestro). <<

[253] Beetham, que subraya con fuerza la diferencia entre los tratados sociológicos de Weber y sus folletos políticos, olvida la continuidad fundamental de los análisis de la dominación efectuados por el sociólogo (Beetham, *op. cit.*, p. 256 *ss.*, caps. 6-7). Hablando estrictamente, el tema central de Weber siempre es la organización de los regímenes duraderos antes que la explicación de la duración de los regímenes. <<

[254] Para una interesante yuxtaposición de las concepciones de Weber y Lenin sobre la burocracia en vísperas de las revoluciones rusa y alemana, véase Erik Olin Wright, «To control or to smash bureaucracy: Weber and Lenin on politics, the state and bureaucracy», *Berkeley Journal of Sociology*, XIX, 1974-5. <<

[255] Beetham, *op. cit.*, p. 240 *ss.* <<

[256] Weber, *Politische Schriften*, p. 306. <<

[257] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 701. Cf. *ibid.*, pp. 158-9. Beetham tiene razón, por tanto, cuando critica la apología liberal de Gustav Schmidt, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie*, Lübeck y Hamburgo, 1964. «La interpretación de Schmidt es errónea en el sentido de que presenta a Weber, en su teoría de la legitimidad, comprometido en una empresa filosófica y no sociológica. Weber no se preocupó en parte alguna por dar ese tipo de explicación filosófica de la legitimidad que Schmidt presenta y que es característico de las fuentes inglesas que cita (especialmente Lindsay). Weber quería señalar, sin duda, que algunos tipos de instituciones y de liderazgos políticos son preferibles a otros, pero en ningún sitio sugiere que estas instituciones o líderes sólo puedan ser *legítimos* si están de acuerdo con un específico principio constitucional» (Beetham, *op. cit.*, p. 115). <<

[258] Weber compartió en gran medida el desprecio y el temor de los teóricos de las élites hacia las masas «emotivas» (véase, por ejemplo, *Politische Schriften*, p. 221 *ss.*). Su *Herrschaftssoziologie* valora las ventajas de una minoría dirigente de forma semejante a la de Mosca (*Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 700). Weber compartía la apreciación de Mosca por el rentista rico y ocioso como líder político, aunque no sostenía que la riqueza y el ocio hicieran por sí mismos necesariamente al verdadero aristócrata (*Politische Schriften*, p. 305 *ss.*; cf. *ibid.*, pp. 334-5, 207-8). <<

[259] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 739. <<

[260] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 233 [*Economía y sociedad*, p. 251]. <<

[261] «Geleitwort der Herausgeber», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, nueva serie, vol. 1, 1904, p. II. Esto significaba una ampliación de la anterior preocupación central de la revista, que había sido la «cuestión obrera». Lindenlaub, *op. cit.*, p. 281 n., piensa que el prefacio editorial fue escrito por Weber. <<

[262] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religions Soziologie*, Tubinga, 1920, I, p. 4. A diferencia de otras compilaciones de sus ensayos, ésta fue realizada por el propio Weber. <<

[263] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 2 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1975, pp. 6-7]. <<

[264] *Gesammelte Aufsätze zur Religions Soziologie*, p. 61 [pp. 78-79]. Cf. p. 10 *ss*. <<

[265] Esta es una de las principales tesis del estudio de Lindenlaub, *op. cit.*, p. 285 *ss*. <<

[266] Sombart, «Karl Marx und die soziale Wissenschaft», p. 446. <<

[267] Citado por Lindenlaub, p. 280 n. <<

[268] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, 1902, pp. XXI-XXII. El principal estudio de Sombart sobre el nacimiento del espíritu del capitalismo es *Der Bourgeois*, Leipzig, 1903 [*El burgués*, Madrid, Alianza, 1972]. No es correcta la afirmación de Parsons de que el estudio del capitalismo de Sombart constituye «una teoría emanacionista radicalmente idealista» (*The structure of social action*, p. 722). Sombart es un idealista, pero su análisis de la aparición del espíritu del capitalismo no supone que «desaparezcan los elementos condicionales» como ocurre en esa teoría de acuerdo con la definición de Parsons (p. 82). Por el contrario, Sombart definió y estudió lo que él consideraba las tres condiciones básicas de desarrollo del capitalismo, dada «la voluntad de capitalismo»: el Estado, especialmente un aparato militar que proporcione un mercado y cree disciplina, la tecnología y, en tercer lugar, la producción de metales preciosos. W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Munich y Leipzig, 1916 (2.ª edición revisada y aumentada), I, p. 332; cf. p. 25, y caps. 21-35. <<

[269] G. Simmel, *Die Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900, p. X. Simmel no asigna, sin embargo, esta tarea a la sociología, sino a la filosofía cultural. La sociología de Simmel se centra sobre todo en las formas de interacción social. G. Simmel, *Soziologie*, Munich y Leipzig, 1923 (3.ª ed.). <<

[270] *Gesammelte Aufsätze zur Religions Soziologie*, p. 53 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 68-69]. <<

[271] El ejemplo más importante de este tipo de inspiración en los escritos de Weber, tras recuperarse de su crisis, es probablemente su interés por las diferentes «propensiones religiosas» de las diferentes capas sociales. Estas no son clases en sentido marxista, no sólo porque incluyen lo que los marxistas llaman también capas para distinguirlas de las clases (la burocracia, los intelectuales), sino sobre todo porque Weber subsume en el mismo concepto categorías tales como «campesinado», «pequeña burguesía», «nobleza», en otras palabras, grupos procedentes de diferentes modos de producción y, por tanto, de diferentes clases en el sentido marxista (*Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 368-404; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, pp. 253 *ss*.]. Por otra parte, en un resumen de las capas sociales que constituyen los agentes principales de las religiones universales, Weber no ataca en realidad la teoría marxista (cualquiera que fuese su opinión sobre ella): «[estos tipos no deben tomarse] como exponentes de sus profesiones o "intereses materiales de clase" sino como portadores ideológicos de una ética o doctrina de salvación que casaba muy bien con su situación social» (*Wirtschaft und Gesellschaft* p. 401 [*Economía y sociedad*, p. 408]). Esta compatibilidad teórica con el materialismo histórico no significa que Weber presente un análisis de clase muy esclarecedor, ya que la noción de «portador» se emplea en un sentido muy estrecho. No aprendemos gran cosa acerca de la base social del budismo, por ejemplo, si lo concebimos como expresión de los «intereses materiales de clase» del «monje mendicante vagabundo» o como una doctrina que se conforma «muy bien con su situación social». <<

[272] Este punto se demuestra y desarrolla en mi *Klasser och ekonomiska system*, p. 44 *ss*. <<

[273] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 65 [*Economía y sociedad*, p. 92]. <<

[274] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 4 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 9]. Subrayado en el original. <<

[275] *Ibid.*, p. 46. Cf. p. 50 *ss.* <<

[276] *Ibid.*, p. 54. <<

[277] *Ibid.*, p. 200. <<

[278] Por ejemplo, *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 164-82, 247-55, 814-26. <<

[279] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 82 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 106]. <<

[280] *Ibid.*, pp. 205-6 [pp. 261-262]. Cf. *ibid.*, p. 83. <<

[281] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 13 [*Economía y sociedad*, p. 15]. <<

[282] Por otro lado, este no es el caso con la parte de *Economía y sociedad* en la que Weber aborda un aspecto completamente distinto del problema que le preocupaba durante sus estudios de la ética económica de las religiones: el problema «del origen de la clase burguesa de Occidente» (*Gesammelte Aufsätze zur Religions Soziologie*, p. 10), la especificidad y desarrollo de la ciudad medieval de Occidente, la ciudad comuna en la que se autogobernaban los burgueses. Weber destaca aquí la burocracia exigida por los regadíos en China, Asia occidental y Egipto, y su efecto sobre la distribución del poder militar; su firme concentración en las manos de un soberano central ahoga la aparición de ciudades autónomas. En su análisis de las diferencias entre la ciudad antigua y medieval en Occidente, el acento recae sobre las diferencias en la geografía económica y la tecnología militar. *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 960, 1011-30.
<<

[283] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 12 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 18]. <<

[284] En una larga nota a pie de página de la segunda edición de su ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber subraya este punto contra Werner Sombart, que había afirmado que la ética puritana de Benjamin Franklin se limitaba a repetir las ideas del *littérateur* renacentista Leon Battista Alberti. Weber no estaba de acuerdo con Sombart en este punto concreto, pero la cuestión es que: «… nadie creerá que tales pasatiempos literarios desencadenasen un poder capaz de transformar la vida, como hizo una doctrina religiosa sobre la salvación, con la conducta del hombre, metodizándola y racionalizándola […] Lo característico de la distinción consiste en que una mera doctrina del arte de vivir como la de Alberti no tiene a su disposición las recompensas psicológicas, de carácter no económico, singularmente eficaces cuando la fe religiosa es todavía viva, como las que concede una ética fundamentada en una religión a favor de la conducta que ella misma provoca. Esa ética solamente ejerce una influencia autónoma sobre la conducta (y, por tanto, sobre la economía), en la medida en que esas recompensas son eficaces y, sobre todo, en cuanto lo son en una dirección que a menudo se aparta de la doctrina de los teólogos (que nunca es más que "teoría"): y esto es lo decisivo. En realidad, esta afirmación constituye el eje de todo este trabajo, y yo no podía esperar que fuese objeto de tan grande incomprensión». *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 54 (el subrayado es nuestro). <<

[285] *Gesammelte politische Schriften*, p. 26. <<

[286] *Ibid*,, p. 27 *ss.* <<

[287] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 193 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 246]. <<

[288] *Ibid.*, p. 55 [p. 71]. <<

[289] Véase Ringer, *op. cit.*, p. 180 *ss.* <<

[290] Cf. Mitzman, *op. cit.*, p. 256 *ss.*; P. Honigsheim, «Erinnerungen an Max Weber», en König y Winckelmann, comps., *Max Weber zum Gedächtnis*, pp. 161-271. Sobre el asunto del duelo, véase Marianne Weber, *op. cit.*, p. 436. <<

[291] *Gesammelte Aufsätze zur Religions Soziologie*, pp. 20-1 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 29]. <<

[292] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 64. Weber dice en una observación: «El concepto de capital se concibe aquí en un riguroso sentido “contable” y de economía privada…» (p. 67 [p. 71]). Cf. *Gesammelte Aufsätze zur Religions Soziologie*, p. 5. <<

[293] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 9. <<

[294] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 394. <<

[295] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 49 *ss.* Weber traza aquí, sin duda, una línea divisoria entre su teoría y la de Sombart. Para éste, el espíritu capitalista tenía dos componentes: uno era el espíritu racionalmente calculador de Weber, que Sombart llamaba «el espíritu burgués» (*Bürgergeist*); el otro era el «espíritu de empresa» dinámico (*Unternehmungsgeist*), manifestado en el capitalismo moderno por figuras tales como Cecil Rhodes, John Rockefeller y Walter Rathenau (Sombart, *Der Bourgeois*). <<

[296] Gerth y Mills, *op. cit.*, p. 68. <<

[297] Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 21-22. <<

[298] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 56. Cf. *ibid.*, páginas 203-204. <<

[299] *Ibid.*, p. 204 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 259]. Los sociólogos burgueses subsumen habitualmente la crítica weberiana del capitalismo en su crítica de la burocracia, con sus implicaciones menos, anticapitalistas que antisocialistas. Véase, por ejemplo, Parsons, *The structure of social action*, p. 504 *ss.*; Giddens, *op. cit.*, pp. 235-6. <<

[1] La presentación que aquí se hace de las experiencias formativas de Marx y Engels se basa, ante todo, en sus propios escritos y, además, en sus biografías clásicas. *Karl Marx et Friedrich Engels*, París, 1955-70, de Auguste Cornu, que cubre en cuatro volúmenes el período que llega hasta *La ideología alemana* inclusive, es especialmente importante como obra básica; *Karl Marx*, Londres, 1936, de Franz Mehring [*Carlos Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1967], y *Friedrich Engels*, Londres, 1936, de Gustav Mayer, son también libros clásicos. Se han consultado las notas editoriales a la edición de las *Marx-Engels Werke (MEW)*, Berlín, 1956-64. Entre la inmensa literatura secundaria he encontrado especialmente útiles las siguientes obras: S. Hook, *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, 1966 [*La génesis del pensamiento filosófico de Marx*, Barcelona, Barrai, 1974]; P. Kägi, *Genesis des historischen Materialismus*, Viena, 1963 [*La génesis del materialismo histórico*, Barcelona, Península, 1972]; M. Löwy, *La theorie de la révolution chez le jeune Marx*, París, 1970 [*La teoría de la revolución en el joven Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1973]; D. McLellan, *The young Hegelians and Karl Marx*, Londres, 1969 [*Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca, 1971]; *Marx before Marxism*, Londres, 1970 [*De Hegel a Marx*, Barcelona, Redondo, 1973]; *Karl Marx, his life and thought*, Londres, 1973 [*Karl Marx: su vida y sus ideas*, Barcelona, Crítica, 1977]; B. Nicolaievsky y O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx, man and fighter*, Londres, 1936 [*La vida de Carlos Marx*, Madrid, Ayuso, 1973]; D. Riazanov, *Karl Marx and Friedrich Engels*, Londres, s. f., 1927 [*Marx y Engels*, Madrid, A. Corazón, 1975]. <<

[2] *MEW*, 2, p. 344 <<

[3] «Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas», *MEW* 21, página 211 [Marx y Engels, *Obras escogidas* (*OE*, 2 vols.), Madrid, 1975, II, pp. 363, 362]. <<

[4] *MEW* 21, p. 208 [*OE*, II, p. 358]. <<

[5] F. Engels, «Briefe aus London», *MEW* 1, p. 477. No es muy fácil establecer la importancia que tuvo para Marx y Engels el famoso estudio de Lorenz von Stein sobre el socialismo y el comunismo en Francia (*op. cit.*), cuya primera edición apareció en 1842. En todo caso, no fue fundamental, ya que el giro decisivo de su trayectoria tuvo lugar sólo después de que Marx y Engels hubieran dejado Alemania y hubieran encontrado por sus propios pasos el mundo acerca del cual había escrito Von Stein. En los escritos de Marx de los años 1842-1844 no he encontrado ninguna referencia a Von Stein, pero en *La sagrada familia [Obras de Marx y Engels (OME)*, vol. 6, Barcelona, Crítica, 1978] y, sobre todo, en *La ideología alemana* [Barcelona, Grijalbo, 1970] se le cita como única y no muy fiable fuente del conocimiento de la literatura socialista de los ideólogos alemanes Bruno Bauer y Karl Grun (*MEW 2*, p. 142; *MEW* 3, páginas 191, 442, 473, 480-99, 518-19, 525). <<

[6] La distinción está indicada por Marx en su «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», *MEW* 1, p. 390 [*OME* 5]. Engels la desarrolla más plenamente en el proyecto de su^ contribución al programa de la Liga de los Comunistas (conocido, en su versión final, como *Manifiesto comunista)*, «Principios del comunismo», *MEW* 4, p. 363 *ss.* [*OME* 9, Barcelona, Crítica, 1978]. <<

[7] De acuerdo con Riazanov (*op. cit.*, p. 92 *ss.*), Marx y Engels llegaron a sobrestimar el potencial revolucionario de los demócratas burgueses en la revolución alemana de 1848, aunque muy pronto rectificaron este error. Véanse «La burguesía y la contrarrevolución», *MEW* 6, pp. 102-24, y «Mensaje del Comité Central de la Liga de los Comunistas (marzo de 1850)», *MEW* 7, pp. 244-54 [*OE*, I, pp. 100-111]. Para el ataque de Marx a las propuestas de Lassalle a las fuerzas semifeudales de Alemania, ver las cartas de Marx a Kugelmann, de 23 de febrero de 1865, y a Schweitzer, de 13 de octubre de 1868, en *MEW* 31 y 32 [*Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973]. <<

[8] «El status quo en Alemania», *MEW* 3, pp. 44-45. <<

[9] «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», *MEW* 21, página 307 [*OE*, II, p. 425]. <<

[10] «Prefacio» a *La guerra de los campesinos en Alemania*, *MEW* 18, p. 516 [*OE*, I, p. 685]. <<

[11] *Ibid*. (el subrayado es nuestro). <<

[12] *MEW* 21, p. 306 [*OE*, II, pp. 424-425]. <<

[13] Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, *MEW* 3, p. 443 [p. 545]. <<

[14] He tomado esta caracterización de Hook, *From Hegel to Marx*, página 2.43. Sobre los jóvenes hegelianos, véanse Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, I, Hook y McClellan, *The young Hegelians and Karl Marx*. Las exposiciones generales del movimiento de los jóvenes hegelianos hechas por estos autores tienen un acento algo distinto al mío, ya que se centran predominantemente en el desarrollo de las ideas. <<

[15] F. Engels, «Principios del comunismo», 4, p. 363 [*OME* 9, p. 3]. <<

[16] *MEW* 4, p. 475 [*OE*, I, p. 35]. <<

[17] V. I. Lenin, *Collected Works*, Moscú, 1960, vol. 5, pp. 383-84 [*Obras completas*, Madrid, 1974, vol. 5]. Lenin cita un trabajo de Kautsky en el *Neue Zeit*, XX, 1901-1902, I, 3, p. 79, que es un comentario crítico al proyecto de programa del partido socialdemócrata austríaco. <<

[18] Lenin habría de modificar muy pronto, de palabra y de hecho, esa tesis de Kautsky. Véase, por ejemplo, su «Preface to the collection *Twelve Years*», en *Collected Works*, vol. 13, pp. 101-108 [«Prólogo a la recopilación *Doce Años*», *Obras completas*, vol. 13]. La relación entre obreros e intelectuales revolucionarios en el primer período del Partido Obrero socialdemócrata Ruso fue compleja y problemática y suscitó mucha controversia en las discusiones políticas de la época y en la historiografía posterior. El nivel más alto de los órganos de dirección estaba compuesto por revolucionarios intelectuales, procedentes a menudo de la nobleza media terrateniente. Los delegados a los congresos eran predominantemente no obreros: sólo de 3 de los 51 que asistieron al II Congreso de 1903, que volvió a fundar el partido, se sabe que hubieran sido trabajadores (las posiciones sociales de ocho delegados son desconocidas); en el III Congreso (panbolchevique) de 1905 sólo 1 de 30 era obrero. Después de 1905 aumentó la proporción de obreros: 36 de 145 en el IV Congreso (1906) y 116 de 336 en el V Congreso, en 1907 (véase D. Lane, *The roots of Russian communism*, Assen, 1969, p. 37 [*Las raíces del comunismo ruso*, México, Siglo XXI, 1977]). Por otra parte, el POSDR y la fracción bolchevique en su conjunto eran predominantemente obreros en su composición: hasta un 60 por 100 de los 5000 miembros del partido bolchevique en 1905 eran obreros (Lane, p. 26), y ése era también el porcentaje de los 24 000 miembros del partido en febrero de 1917 (P. N. Pospelov *et al.*, comps., *Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjet Union* Moscú, 1968, III, 1, página 41). El importantísimo estudio de Lane muestra también que la mayor parte de los activistas del POSDR, en el período 1898-1907, eran obreros (p. 49). En la composición social de las fracciones menchevique y bolchevique había muy poca diferencia, excepto en que los activistas bolcheviques de la base eran más obreros y tenían una educación más elemental (pp. 49-50). Los bolcheviques eran también un partido proletario en el importante sentido de que fue el papel que desempeñaron en las luchas de clases, especialmente en 1912-1914 y 1917, lo que decidió su victoria. Sobre los bolcheviques en el renacimiento proletario de 1912-1914, véase Pospelov, II, cap. 6. Cf. el prefacio de L. Haimson al muy interesante estudio del menchevique Solomon Schwartz, *The Russian revolution of 1905*, Chicago, 1967. Lenin luchó por una reorganización de los comités del partido, dominados

todavía por intelectuales revolucionarios, en el ni Congreso panbolchevique (Lane, p. 47), pero fue derrotado por un estrecho margen por la mayoría de los miembros de los comités del partido bolchevique (Schwartz, p. 216 *ss.*). Gracias a que en Europa occidental el movimiento obrero estaba más desarrollado, la primera organización política marxista, la Liga de los Comunistas, tuvo desde el principio unos dirigentes más proletarios, entre los que se incluían sobre todo los tres dirigentes artesanos de la rama londinense de su predecesora, la Liga de los Justos: Schapper (cajista), Moll (relojero) y Bauer (zapatero). De los 65 miembros personal y socialmente identificables con la Liga de los Comunistas en 1847-1852, 33 eran intelectuales y profesionales, y 32 eran artesanos y obreros (Löwy, p. 153). <<

[19] «El socialismo alemán en verso y en prosa», *MEW* 4, p. 207. <<

[20] *MEW* 4, p. 490 [*OE*, I, p. 52]. <<

[21] «Cartas de Wuppertal», *MEW* 1, pp. 413-32. <<

[22] «Crisis domésticas», *MEW* 1, p. 460. <<

[23] «Progresos de la reforma social en el Continente», *New Moral World*, 18 de noviembre de 1843 (*MEW* 1, p. 495). <<

[24] Engels a Marx, 22-26 de febrero de 1845, *MEW* 27, p. 20. <<

[25] *MEW* 2, p. 505 [*OME* 6, p. 544]. <<

[26] «La última carnicería de Leipzig. El movimiento obrero alemán», *Northern Star*, 13 de septiembre de 1845 (*MEW* 2, p. 360). <<

[27] *MEW* 13, pp. 7-8 [*OE*, I, p. 372], <<

[28] *MEW* 1, pp. 386 y 391. <<

[29] «Notas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social”» *MEW* 1, pp. 406-407 [*OME* 5, p. 24]. <<

[30] Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, *MEW* 27, p. 426. Cf. Karl Marx, *Manuscritos de París*, en *MEW*, suplemento 1, pp. 553-554; y Friedrich Engels y Karl Marx, *La sagrada familia*, en *MEW* 2, p. 89 [*OME* 6]. Cuando Marx fue expulsado de Francia en enero de 1845, en respuesta a la petición del gobierno de Prusia, uno de los periódicos que protestó fue *La Fraternité*, órgano de los obreros comunistas franceses. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, p. 79 n. Véase también J. Grandjons, *Marx et les communistes allemands à París 1844*, París, 1974, p. 12. <<

[31] Ruge a Fleischer, 9 de julio de 1844, cit.; Löwy, p. 87. Como preparación para la demanda de expulsion, los agentes de la policía prusiana compilaron un informe sobre Marx que recogía, para uso de Berlin, las frecuentes visitas de Marx a las reuniones obreras de la calle Vincennes (véase Nicolaievsky y Maenchen-Helfen, pp. 79-80). La gravedad que la policía francesa atribuía a esos contactos puede juzgarse por el informe de un policía secreto, escrito después de la orden de deportación, el 1 de febrero de 1845; véase Cornu, III, pp. 7-8 n. <<

[32] *MEW*, suplemento 1, pp. 534 *ss.* <<

[33] *MEW* 2, p. 55 *ss*. [*OME* 6, p. 56]. <<

[34] Véase el magnífico estudio de Löwy, *op. cit.*, cap. 2. Sobre las influencias en la Liga de los Justos, véase también Grandjonc, pp. 14 *ss.*, 55 *ss.*, 77 *ss.* <<

[35] *MEW* 3, p. 6 [*La ideología alemana*, p. 666]. <<

[36] *MEW* 3, p. 70 [*La ideología alemana*, p. 82]. <<

[37] «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», *MEW* 1, p. 391 [*OME* 5, página 223]. <<

[38] *Manuscritos de París*, *MEW*, supl. 1, p. 536 [*OME* 5, p. 378]. <<

[39] *La ideología alemana*, *MEW* 3, p. 453 [p. 559]. Marx y Engels sólo consideraban como «pseudointelectuales» a las mentes menores que había entre los jóvenes hegelianos, a los «socialistas verdaderos» de última hora, pero siempre reconocieron la solidez de los escritos teológicos y filosóficos de Strauss, Bauer y Feuerbach. Sobre Bauer y Feuerbach, véase, por ejemplo, el «Ludwig Feuerbach» de Engels, en *MEW* 21, pp. 271-73 [*OE*, II]. <<

[40] *La ideología alemana, MEW* 3, pp. 456-57 [p. 564]. <<

[41] S. M. Lipset y J. Duvignaud son dos ejemplos. <<

[42] Marx a J. Ph. Becker, 17 de abril de 1867, *MEW* 31, p. 541. <<

[43] Véase, por ejemplo, A. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*. <<

[44] Marx a Ruge, 20 de marzo y 27 de abril de 1842, *MEW* 27, pp. 399-403. <<

[45] K. Marx, «Debates sobre la libertad de prensa», *MEW* 1, p. 39. <<

[46] K. Marx, «El comunismo y el *Augsburg Allgemeine Zeitung*», *MEW* 1, página 108. <<

[47] K. Marx, «Debates sobre la ley contra el robo de leña», *MEW* 1, página 147. En su importantísimo estudio, Hook (*op. cit.*, p. 159) dice que «este suceso marcó el completo abandono de la teoría hegeliana del Estado en el pensamiento de Marx». Por la cita de Marx es evidente que Hook confunde aquí dos cosas: la teoría hegeliana y la correspondencia entre el Estado real y la descripción que Hegel hace de él. <<

[48] G. Lukács, *Der Junge Hegel*, Neuwied y Berlin, 1967, p. 332 *ss.* [*El joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1976]. Cf. lo que dice Engels sobre la crítica hegeliana de Kant y de su «imperativo categórico» en «Ludwig Feuerbach», *MEW* 21, p. 281. <<

[49] K. Marx, «Sobre el proyecto de ley de divorcio», *MEW* 1, pp. 149-50. <<

[50] K. Marx, «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel», *MEW* 1, p. 260 [*OME* 5, p. 72]. Cf. la forma en que Hegel trata el Estado en la obra criticada por Marx: «En cuanto este tratado abarca la ciencia política, no debe ser otra cosa que un intento de comprender y presentar al Estado como algo racional en sí. En cuanto obra filosófica, debe alejarse de todo intento de construir el Estado tal como debería ser; la información que debe ofrecer no puede ser aconsejar cómo debe ser el Estado, sino aconsejar cómo debe conocerse el universo moral. La tarea de la filosofía es comprender lo que existe, porque lo qua existe es racional.» *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, prefacio, en *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1911, vol. 6, página 15 [*Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975]. <<

[51] Marx a Ruge, septiembre de 1843, *MEW* 1, p. 344 [*OME* 5, pp. 173-174, 176]. <<

[52] *Manifiesto comunista*, en *MEW* 4, p. 474 [*OE*, I, p. 35]. <<

[53] Karl Marx, *El capital* [Madrid, Siglo XXI, 1975-1980, 8 vols.], I, prefacio a la primera edición, *MEW* 23, p. 16 [p. 8]. <<

[54] Cornu i, p. 81 *ss.* <<

[55] K. Marx, «El manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho», *MEW* 1, pp. 84-85. <<

[56] Savigny fue, dicho sea de paso, el autor del proyecto de ley de divorcio criticado por Marx (véase *supra); MEW* 1, p. 602, n. 72. <<

[57] *MEW* 1, p. 99. <<

[58] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie Weltgeschichte*, en *Sämtliche Werke*, vol. 8, I, Leipzig, 1920, p. 5 [*La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, p. 54]. <<

[59] *Ibid.*, p. 83 [p. 135]. <<

[60] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Sämtliche Werke*, vol. 5, Leipzig, 1911, §6, pp. 37, 38 [*Enciclopedia de las ciencias sociales*, México, Porrúa, 1973, p. 5]. <<

[61] *Vernunft der Geschichte* i, p. 36 *ss.* [p. 83]. <<

[62] *Enzyklopädie*, §540, p. 448 [pp. 273-274]. <<

[63] *Vernunft der Geschichte*, I, pp. 129 *ss.* (el concepto de desarrollo) y 173 *ss.* (la reflexión moral sobre la historia). <<

[64] *Ibid.*, p. 64 [pp. 114-115]. <<

[65] L. Althusser, «Marx’s relation to Hegel», en *Politics and history*, Londres, 1972. Cf. también el ensayo de Althusser «Lenin before Hegel», en *Lenin and philosophy and other essays*, Londres, 1971 [«Sobré la relación Marx-Hegel» y «Lenin lector de Hegel», en *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974]. Naturalmente, en la concepción de la historia de Hegel hay, como Althusser señala, un sujeto básico, pero se trata de la sumamente abstracta y remota Idea que se despliega en la historia. Por otra parte, al afirmar que el «proceso sin sujeto» fue lo más importante que Marx tomó de Hegel, Althusser hace poca justicia a la contribución de Hegel al concepto marxiano de dialéctica. Véase V. I. Lenin, *Philosophical notebooks* (*Collected Works*, vol. 38), pp. 85-320. <<

[66] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, 1960, p. 60 [*Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 69-70]. Mannheim asimila expresamente esta lectura del marxismo a la posterior teoría social historicista de Sombart, Troeltsch y Weber; *ibid.*, p. 67. <<

[67] G. Lukács, *History and class consciousness*, Londres, 1971, p. 262 [*Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 274]. <<

[68] *Ibid.*, p. 52 [p. 56]. De forma semejante, Lukács argumenta que en el análisis de las crisis capitalistas «la cuestión de importancia decisiva es si la “fuerza productiva máxima” del orden de producción capitalista, o sea, el proletariado, va a *vivir* la crisis como mero objeto o como sujeto decisorio». *Ibid.*, p. 104 [p. 112]. El subrayado es nuestro. Cf. el excelente análisis de Lukács realizado por Gareth Stedman Jones, «The Marxism of the early Lukács: an evaluation», *New Left Review, 70*, noviembre-diciembre de 1971. Stedman Jones también señala la emancipación de Lukács del historicismo en su brillante libro sobre *Lenin*, Londres, 1970 (1.ª ed., 1924) [*Lenin*, México, Grijalbo, 1970]. <<

[69] K. Marx, «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», *MEW*, p. 389 [*OME* 5, p. 221]. <<

[70] *La ideología alemana, MEW* 3, pp. 48, 49 [pp. 53-54]. <<

[71] *MEW* 3, p. 69 [p. 81]. <<

[72] Marx, *Grundrisse*, p. 21 [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1972-1976, 3 vols., I, p. 21]. <<

[73] G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, agregado al parágrafo 182, página 246 [p. 227]. <<

[74] *Ibid.*, §257 [p. 283]. <<

[75] *Ibid.*, §188 [p. 233]. <<

[76] Marx, prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, en *MEW* 13, p. 8 [*OE*, I, pp. 372-373]. <<

[77] A. Smith, *The wealth of nations* (ed. Cannan), Londres, 1904, vol. 2, página 179. <<

[78] Véase Riedel, *op. cit.*, especialmente el ensayo «Die Rezeption der Nationalökonomie». El primero que reveló y subrayó la conexión entre Hegel y la economía clásica fue Lukács en su *Der junge Hegel.* <<

[79] K. Marx, «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel» (donde se analiza la parte de la filosofía del derecho que trata del Estado) y «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en *MEW* 1, pp. 203-333 y 373-391, respectivamente [*OME* 5]. <<

[80] Esta intención aparece clara en *MEW* 1, p. 284. <<

[81] En sus «Vorläufige Thesen zu Reform der Philosophie», Feuerbach lo formula de la siguiente manera: «El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general no se distingue del empleado en la filosofía de la religión. Basta con convertir el predicado en sujeto y a éste, en tanto que sujeto en objeto y principio, es decir, solamente invertir la filosofía especulativa para llegar a la verdad manifiesta, pura y desnuda.» *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 224 [*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1976, p. 5]. <<

[82] «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel», *MEW* 1, p. 207 [*OME* 5, páginas 8-9]. <<

[83] *Ibid.*, p. 285 (se suprime el subrayado) [p. 102]. <<

[84] *Ibid.*, p. 327 (se suprime el subrayado) [pp. 149-150]. <<

[85] Cf. W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, 1911. El retrato que hace Sombart del espíritu judío se concentra en el racionalismo judío, en su orientación abstracta-cuantitativa y calculadora. El propósito de Sombart es demostrar que el mismo espíritu que Weber había descubierto entre los puritanos calvinistas caracterizaba a los judíos y era básicamente judío: «El puritanismo *es* judaísmo» (p. 293; subrayado en el original). <<

[86] K. Marx, «La cuestión judía», *MEW* 1, p. 382 [*OME* 5, pp. 207-208]. <<

[87] *MEW* 1, p. 385 [*OME* 5, p. 214]. <<

[88] *Manuscritos de París, MEW*, supl. 1, pp. 557, 562 [pp. 399, 404]. <<

[89] *MEW* 1, p. 499. <<

[90] *Ibid.*, p. 513. <<

[91] *Ibid*, p. 513. <<

[92] *Ibid.*, p. 515. <<

[93] La idea de alienación de Feuerbach se desarrolla en su *Das Wesen des Christentums*, *Sämtliche Werke*, vol. 6, Stuttgart, 1960 [*La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975], y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *Sämtliche Werke*, vol. 2, Stuttgart, 1959 [*Principios de la filosofía del futuro*, ed. conjunta con *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1976]. <<

[94] *MEW*, suplemento 1, pp. 510-22. <<

[95] *Ibid.*, pp. 506 [*Manuscritos de París*, pp. 344-345]; en la compilación realizada por Erich Fromm, *Marx's concept of man*, Nueva York, 1961, se omite esta parte. Un tipo de omisión muy diferente es la exclusión *in toto* de estos manuscritos por el *Institut für Marxismus-Leninismus*, de Alemania oriental (aceptando la edición soviética), del primer volumen de las *Marx-Engels Werke.* Después se incluyeron en un volumen complementario. Los llamados manuscritos de París son cuatro manuscritos diferentes, escritos en la primavera y el verano de 1844, y que no se acabaron o se han conservado incompletos. Uno de estos manuscritos es excluido por Fromm. <<

[96] *MEW*, suplemento 1, p. 468. <<

[97] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit., p. 37 (se suprime el subrayado) <<

[98] *Ibid.*, p. 41. Se suprime el subrayado. <<

[99] *Ibid.*, p. 190. Se suprime el subrayado. <<

[100] Marx y Engels, *La sagrada familia*, *MEW 2*, p. 138 [*OME* 6, p. 150]. <<

[101] *Ibid.*, p. 132 [144]. <<

[102] *Ibid.*, p. 139 [pp. 150-151]. Se suprime el subrayado. Engels señaló el importante papel de Bentham en el primer movimiento socialista de Inglaterra en *La situación de la clase obrera en Inglaterra, MEW 2*, p. 455 [*OME* 6, p. 489]. Esta obra fue escrita aproximadamente al mismo tiempo que *La sagrada familia*.
<<

[103] Sobre Owen, véase *La ideología alemana*, *MEW* 3, pp. 448-9 [p. 553]. Todavía se le trata con respeto, pero como si perteneciera a una etapa superada del desarrollo del movimiento obrero; cf. *ibid.*, p. 197 [p. 248]. <<

[104] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 637 n [p. 756 n]. <<

[105] Las llamadas «Tesis sobre Feuerbach» tuvieron al principio el título menos pretencioso de «*ad* Feuerbach». Nota editorial, *MEW* 3, p. 547. <<

[106] «Tesis sobre Feuerbach», *MEW* 3, pp. 5-6 [*La ideología alemana*, páginas 665-666). <<

[107] *La ideología alemana, MEW* 3, p. 43 [p. 47]. <<

[108] *Ibid.*, p. 45 [p. 49]. <<

[109] *Ibid.*, pp. 69-70 [pp. 81-82]. En *La ideología alemana*, sin embargo, sólo se anticipa la nueva concepción de la sociedad, como veremos en el cap. 7. <<

[110] *Ibid.*, p. 398 [pp. 493-494]. <<

[111] *Ibid.*, p. 36 [p. 38]. <<

[112] Para esfuerzo serio y reciente en este campo, véase B. Oilman, *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*, Cambridge, 1971 [*Alienación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975]. <<

[113] Exactamente aquí es donde Althusser sitúa la ruptura de Marx, aunque con referencias muy poco detalladas: *For Marx*, pp. 36-38. <<

[114] *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*, *MEW* 13, pp. 8-9 [*OE*, I, p. 373]. <<

[115] Véase principalmente *For Marx* y *Reading Capital [La revolución teórica de Marx* y *Para leer «El capital»*]. <<

[116] E. Balibar, «Los conceptos fundamentales del materialismo histórico», en *Reading Capital [Para leer «El capital*»] y *Cinq études du matérialisme historique*, París, 1974 [*Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, 1976]. Esta última difiere notablemente de la primera presentación de Balibar. Ch. Bettelheim, *Calcul économique et formes de propriété*, París, 1970 [*Cálculo económico y formas de propiedad*, Madrid, Siglo XXI, 1973]. M. Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1973 (3.ª ed. española). Esta obra está escrita en forma de manual. N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales*, Madrid, Siglo XXI, 1972, y *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977. P.-Ph. Rey, *Les alliances de classe*, París, 1973 [*Las alianzas de clases*, México, Siglo XXI, 1976]. <<

[117] *Manuscritos de París*, *MEW*, suplemento 1, pp. 491, 495-96, 502 [páginas 329, 333-34]. Marx toma aquí fragmentos de Adam Smith. Sobre Ricardo, véanse sus *Principles*, pp. 119, 145. <<

[118] *Teorías de la plusvalía, MEW* 26, 2, p. 542. <<

[119] Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política*, *MEW* 1, página 516 *ss*. <<

[120] *MEW*, supl. 1, p. 496 [p. 334]. Mucho después, en el libro I de *El capital*, Marx alabó el libro de Schulz: «Se trata de una obra encomiable, en más de un respecto.» *MEW* 23, p. 392 n. [I, p. 452 n.]. <<

[121] *La ideología alemana, MEW* 3, p. 26 [p. 26]. <<

[122] Marx, «La cuestión judía», *MEW* 1, p. 376 [*OME* 5, pp. 206-207]. <<

[123] Marx, «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», *MEW* 1, p. 379 [*OME* 5, p. 210]. <<

[124] *La ideología alemana, MEW* 3, p. 20 [p. 18]. <<

[125] *Ibid.*, p. 36 [p. 38]. <<

[126] *Manifiesto comunista*, *MEW 4*, p. 467 [*OE*, I, p. 27]. <<

[127] *MEW* 13, p. 9 [*OE*, I, p. 373]. En *La ideología alemana*, Marx y Engels afirmaron incluso que «todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio» (*MEW* 3, p. 73 [p. 86]). <<

[128] Una introducción a Ogburn puede encontrarse en sus artículos escogidos, editados por Otis Dudley Duncan, W. Ogburn, *On culture and social change*, Chicago, 1964. <<

[129] *Ibid.*, p. 88. <<

[130] La diferencia entre la teoría del retraso cultural y el materialismo histórico corresponde en estos aspectos fundamentales a la distinción puesta de manifiesto por Althusser entre una concepción mecanicista de la causalidad y la «causalidad estructural» característica del materialismo histórico. *Reading Capital*, p. 186 *ss.*
<<

[131] *El capital*, I, caps. 5, 11-14. <<

[132] *Ibid.*, *MEW* 23, pp. 510, 737. <<

[133] *Ibid.*, cap. 12, p. 378. A pesar de su coste en sufrimientos, éste era, en opinión de Marx, «uno de los aspectos civilizadores del capital», *El capital*, III, *MEW* 25, p. 827 [p. 1043]. <<

[134] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 789 *ss.*; III, *MEW* 25, caps. 15, 27. <<

[135] Ogburn, *op. cit.*, p. 23. <<

[136] *MEW* 4, p. 462 [*OE*, I, p. 21]. <<

[137] Marx, prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política, MEW* 13, p. 9 [*OE*, I, p. 373]. Esta formulación olvida, sin embargo, el problema del sistema político como una estructura objetiva determinada, «en última instancia», por la economía. Esta noción del Estado, anticipada en *El Dieciocho Brumario*, fue desarrollada por Marx en sus análisis de la Comuna de París, en *La guerra civil en Francia, MEW* 17. La importante conclusión es ésta: «La clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines.» El viejo aparato represivo del Estado tiene que ser destruido. *MEW* 17, p. 336 [*OE*, I, p. 539]. <<

[138] *El capital*, I, *MEW* 23, pp. 790-91 [p. 953]. <<

[139] *Ibid.*, p. 393 n. [p. 453]. <<

[140] *Ibid.*, p. 539 [p. 625]. <<

[141] G. Lenski, *Power and privilege*, Nueva York, 1966, p. 46. Se suprime el subrayado. <<

[142] *MEW* 3, pp. 21-2 [pp. 20-21]. <<

[143] *El capital*, III, *MEW* p. 799 [p. 1007]. <<

[144] El *capital*, I, *MEW* 23, pp. 194-5 [p. 218]. <<

[145] Véase, por ejemplo, *Grundrisse*, p. 393 *ss.* [*Elementos fundamentales*, I, p. 454 *ss.*]. <<

[146] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 790 [p. 953]. <<

[147] *MEW*, supl. 1, p. 513 [*OME* 5, p. 351]. <<

[148] *Ibid.*, p. 520 [p. 358]. <<

[149] La expresión «relaciones de producción» aparece en *La ideología alemana*, pero referida a lo que se designa con el concepto de fuerzas de producción. Marx y Engels hablan de las «bornierten Produktions Verhältnisse» («condiciones limitadas de producción») en la era feudal, refiriéndose con ello al «escaso y rudimentario cultivo de la tierra» y a la «industria artesanal». *MEW* 3, p. 25 [p. 24]. <<

[150] *MEW* 4, p. 126 [*Miseria de la filosofía*, Madrid, Júcar, 1974, pp. 167-68].
<<

[151] *MEW* 23, pp. 793-94 n. [*El capital*, I, p. 957 n.]. <<

[152] *El capital*, I, *MEW* 23, pp. 85-98; III, *MEW* 25, p. 835. <<

[153] *La ideología alemana, MEW* 3, pp. 21, 26, 71, por ejemplo. <<

[154] *Ibid.*, pp. 31-2 [p. 33]. <<

[155] *Ibid.*, p. 32, cf. p. 71. <<

[156] *Ibid.*, p. 69. Asimismo, *Verkehr* se utiliza también en el sentido más restringido de comercio, en cuanto se distingue de producción. «El paso siguiente, en el desarrollo de la división del trabajo, fue la separación de la producción y el cambio [*Verkehr*], la formación de una clase especial de comerciantes…» *MEW* 3, p. 52 [p. 59]; véase también p. 53 *ss.* <<

[157] Más adelante veremos que una larga carta dirigida en diciembre de 1846 a un intelectual ruso, P. V. Annenkov, constituye el último ejemplo importante de esta primera fase en el desarrollo de la idea de relaciones de producción. Marx dice, escribiendo en francés: «Empleo aquí la palabra “comercio” en su más amplio sentido, análogo al *Verkehr* alemán.» *MEW* 27, p. 453 [*Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973, página 16]. En realidad, como ya hemos visto, Marx emplea *Verkehr* en el sentido amplio y en el restringido, sin distinguir entre ambos. <<

[158] *La ideología alemana, MEW* 3, p. 36. <<

[159] Smith, *The wealth of nations* (ed. Penguin), Londres, 1970, p. 126. <<

[160] *MEW* 3, pp. 34-5 [pp. 36-37]. «Con esta “enajenación” [*Entfremdung*], para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas. Para que se convierta en un poder “insoportable”, es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente “desposeída” y haber producido al mismo tiempo y, a la par con ello, la contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo» (p. 34 [p. 36]). <<

[161] *Ibid.*, p. 66 [pp. 76-77]. <<

[162] *Ibid.*, pp. 66-67. <<

[163] *MEW* 27, p. 456 [*OE*, I, p. 474]. <<

[164] *Miseria de la filosofía, MEW* 4, p. 165 [pp. 231-232]. La expresión «relación de producción» aparece en *Miseria de la filosofía:* «Las máquinas no constituyen una categoría económica, como no lo sería tampoco el buey que tira del arado. Las máquinas no son más que una fuerza productiva. El taller moderno, que descansa sobre la aplicación de las máquinas, constituye una relación social de producción, una categoría económica» (*MEW* 4, p. 149 [p. 205]). En otra crítica, escrita pocos meses después y dirigida contra el escritor republicano alemán Karl Heinzen, Marx se muestra más explícito: «La propiedad privada, por ejemplo, no es una simple relación, y no digamos ya con un concepto abstracto, un principio, sino que consiste en la totalidad de las relaciones de producción burguesa.» «Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral», *MEW* 4, p. 356. <<

[165] Sobre el desarrollo de la teoría del valor y del plusvalor de Marx, véase el importante estudio del investigador soviético V. S. Vygodsky, *Die Geschichte einer grossen Entdeckung*, Berlin, 1967. <<

[166] *Teorías de la plusvalía, MEW* 26, 3, p. 235 (subrayado del autor) [II, p. 240].
<<

[167] *Ibid., MEW* 26, 1, p. 53 [i, 82]. Marx ofrece un análisis concreto de estos errores y lagunas en el primer y segundo volumen de *Teorías de la plusvalía; MEW* 26, 1, p. 57 *ss.* (Smith) y *MEW* 26, 2, p. 375 (Ricardo). Véase también el prefacio de Engels al libro II de *El capital*. Lo que Marx y Engels dicen acerca de los economistas clásicos y de su relación con el concepto de plusvalor es válido, al menos en lo que respecta a las relaciones de producción, para sus propias obras de la década de 1840, así como para aquellos de sus posteriores comentaristas, y parecen ser muchos, que no han comprendido el significado de este concepto fundamental. <<

[168] *MEW* 6, p. 409 [*OE*, I, p. 84]. La ausencia de una teoría definida del plustrabajo creó diversas dificultades al primer análisis marxiano del capitalismo. En el *Manifiesto comunista* todavía resuena la vieja problemática del individualismo egoísta y la alienación, que parece basar al capitalismo en la competencia entre los obreros: «La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es […] la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí.» (*MEW* 4, p. 473 [*OE*, I, p. 34].) A este tipo de argumentación sucedieron en análisis posteriores las referencias a las diferentes formas de plustrabajo y a sus conexiones con las diferentes características de las fuerzas de producción. <<

[169] Dado que *El capital* no sólo quedó inacabado, sino que también estaba destinado a ser parte de un estudio mucho más amplio, parece que hay dos razones principales que explican esto. Una es que Marx, como científico marxista y en cuanto comunista revolucionario, estaba preocupado sobre todo por descubrir las leyes de movimiento de la economía capitalista con objeto de ofrecer una guía para el futuro desarrollo social y una base para la acción revolucionaria. La segunda razón parece ser que en tiempo de Marx la economía era una ciencia de la sociedad desarrollada. Por estas razones, Marx dio prioridad a un análisis económico detallado y a unos análisis muy agudos y sutiles de la teoría del valor de la economía política clásica, antes que a una exposición sistemática de los conceptos generales básicos del materialismo histórico. <<

[170] *MEW* 23, pp. 249-50 [p. *282]*. <<

[171] *MEW* 25, pp. 799-800 [p. 1007]. En el libro I de *El capital* hay una formulación semejante y más breve: «Es sólo la *forma* en que se expolia ese plustrabajo al productor directo, al trabajador, lo que distingue las formaciones económico-sociales, por ejemplo la sociedad esclavista de la que se funda en el trabajo asalariado.» (*MEW* 23, p. 231 [p. 261].) <<

[172] *Grundrisse*, pp. 364-415 [*Elementos fundamentales*, I, pp. 420-479]. Este es también el punto de partida del tratado, de Ernest Mandel, *Marxist economic theory*, Londres, 1968 [*Tratado de economía marxista*, México, Era, 1969]. <<

[173] La distinción entre trabajo necesario y plustrabajo es abstracta y analítica, sólo medible de forma aproximada y, además, sólo deducible *ex post facto*. Esto último se debe a que lo necesario para el mantenimiento del productor directo está determinado no sólo fisiológica sino también históricamente. Marx dice: «Por lo demás, hasta el volumen de las llamadas necesidades imprescindibles, así como la índole de su satisfacción, son un producto histórico y dependen por tanto en gran parte del nivel cultural de un país y, esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres, y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales» (*El capital*, I, *MEW* 23, p. 185 [p. 208]). Todo esto sería peligrosamente tautológico si el análisis marxista se interesara sobre todo por la magnitud de la explotación y/o si mantuviera que el plustrabajo habrá de desaparecer en una sociedad socialista. Pero no es éste el caso. Un modo de producción socialista en el sentido marxista no implica la abolición del plustrabajo —aunque la jornada de trabajo quedaría radicalmente reducida a causa del aumento de la productividad—, sino la dirección colectiva del plustrabajo. «Plustrabajo en general, en cuanto trabajo por encima de las necesidades dadas, tiene que seguir existiendo siempre. En el sistema capitalista, como en el esclavista, etc., sólo reviste una forma antagónica y es complementado por la pura ociosidad de una parte de la sociedad.» (*El capital*, *III*, *MEW* 25, p. 827 [p. 1043].) En el análisis histórico y social, el marxismo se interesa por los diferentes tipos de explotación, capitalista o no, y por sus formas de funcionamiento. <<

[174] *Grundrisse*, pp. 363-415 [pp. 420-479]. <<

[175] *MEW* 25, pp. 790-821 [*El capital*, III, pp. 995-1034]. <<

[176] *Ibid.*, p. 835 [p. 1052]. El capital es, por supuesto, un omnipresente objeto de análisis en las principales obras económicas de Marx. El concepto está definido sobre todo en la segunda sección del libro I de *El capital*. <<

[177] *Grundrisse*, p. 396 *ss.* [p. 457 *ss.*] <<

[178] Marx distingue también formas de unidad y separación. Una de estas distinciones enfoca las relaciones de esclavitud y servidumbre desde un ángulo diferente y considera a los esclavos y siervos como *parte* inseparable *de* los objetos e instrumentos de trabajo (*Grundrisse*, pp. 389, 399-400 [pp. 449-450, 461-462]). Otra distinción más importante trata de las diferentes combinaciones de «propiedad»: propiedad comunal a secas; propiedad privada con propiedad estatal y subordinada a ella; propiedad privada complementada con la comunal. Todo esto se refiere principalmente a la tierra y se emplea para distinguir las formas asiática, antigua y germana, respectivamente (*Grundrisse*, p. 375 *ss.* [p. 433 *ss.*]). <<

[179] *MEW* 13, p. 9 [*OE*, I, p. 373]. <<

[180] *MEW* 25, p. 627 *ss.* <<

[181] *MEW* 19, p. 222 [*OME* 35, p. 289]. <<

[182] *MEW* 19, p. 18 [*OE*, II, p. 13]. <<

[183] *Grundrisse*, p. 375 *ss.* [p. 433 *ss.*]. <<

[184] Las pretensiones de estatuto científico de esta noción han sido demolidas eficazmente por Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, 1975, pp. 462-549 [*El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979]. Anderson muestra los errores de hecho sobre los que Marx construye su noción de «modo de producción asiático» y la insuficiencia teórica del intento de reducir las diferencias fundamentales entre las dos principales civilizaciones asiáticas, la islámica y la china. <<

[185] En los imperios islámicos, desde la Turquía otomana hasta la India mogol, la tierra era apropiada con diversos grados de eficacia por el soberano, mientras que en China se desarrolló la propiedad privada de la tierra desde la era Sung, entre los siglos X y XIII, aunque junto a un aparato de Estado que ofrecía la principal base económica a los grandes magnates (véase Anderson, *ibid.*). <<

[186] Tales situaciones ocurren, realmente, como, por ejemplo, en la China Sung. Anderson escribe: «La teoría legal Sung retuvo nominalmente la propiedad estatal de la tierra, pero en la práctica fue a partir de entonces letra muerta.» (*Ibid.*, p. 527.) Sin embargo, Anderson parece oponerse con fuerza a la distinción entre relaciones de producción y propiedad jurídica tal como la hemos desarrollado aquí. En su conclusión (p. 401 *ss.)*, donde presta una especial atención a este problema teórico y metodológico, Anderson resume su posición de la siguiente manera: «Para el materialismo histórico, por el contrario, la propiedad jurídica nunca puede separarse ni de la producción económica ni del poder político-ideológico: su posición absolutamente central dentro de todo modo de producción procede de su vinculación con ambos, que en las formaciones sociales precapitalistas se convierte en una fusión completa y oficial» (p. 405). No pretendo criticar la notable obra de Anderson ni soy competente para ello. Sin embargo, sus conclusiones plantean varios temas que es preciso distinguir si queremos ver con claridad dónde radican las posibles diferencias. A este respecto, parece que hay al menos tres problemas distintos, de los que dos se refieren directamente al objeto del estudio de Anderson y versan sobre la conceptualización y el análisis del feudalismo. El primero está relacionado con su ataque a los estudios que analizan el feudalismo como fenómeno exclusivamente económico, disociado de las superestructuras político-jurídicas, a las que se da de lado por secundarias e insustanciales. En este punto, estamos de acuerdo. El materialismo histórico no es sinónimo de teoría e historia económica: es una ciencia de las totalidades históricas y sociales que comprende las bases económicas y las superestructuras político-jurídicas e ideológicas. Un segundo problema está relacionado con la definición del feudalismo. Anderson polemiza de forma convincente contra la definición común y muy general del feudalismo como la «combinación de una gran propiedad agraria controlada por una clase explotadora y una pequeña producción de campesinos vinculados, en la que el plustrabajo se extrae de éstos por medio de servicios personales o entregas en especie» (p. 408, cf. p. 401), que, según Anderson, oscurece las enormes diferencias que existen, por ejemplo, entre la Europa medieval y las grandes civilizaciones asiáticas. La cuestión consiste, por tanto, en saber si es posible formular esas diferencias y explicar sus respectivas y específicas

dinámicas en el plano de las relaciones de producción. Todo el tenor de la argumentación de Anderson implica que no, aunque no se dice expresamente. Sin embargo, de sus propios y profundos análisis históricos parece deducirse que sí es posible. Una diferencia fundamental entre el feudalismo propiamente dicho y otros modos de producción postribales y precapitalistas, brillantemente aclarada por Anderson, es la que existe entre lo que pudieran denominarse modos de separación individual y colectivo del campesinado y la tierra. Bajo el feudalismo, toda la base de la clase dominante eran las tierras individualmente distribuidas de sus miembros, mientras que en los imperios asiáticos esta base era principalmente, o al menos parcialmente, una apropiación imperial colectiva. Esta diferencia, basada en diferentes distribuciones de hecho de los medios de producción, puede explicarse, como es obvio, en términos no jurídicos. Pero ¿qué pasa con el Lehenswesen, el sistema de vasallaje? «Esta parcelación de la soberanía era consustancial a todo el modo de producción feudal» (*Passages from Antiquity to feudalism*, Londres, 1974, p. 148 [*Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 148]). Anderson tiene toda la razón, desde luego, cuando trata esta estructura política como algo esencial al feudalismo clásico de Europa. Sin embargo, no parece que en definitiva la considere como algo constitutivo del feudalismo, ya que la principal conclusión de sus análisis del Estado absolutista, con su soberanía claramente no parcelada, es que se trata de un Estado feudal: «El absolutismo fue esencialmente esto: un aparato redesplegado y recargado de dominación feudal» (*Lineages of the Absolutist State*, p. 18; subrayado del autor). Y era un Estado feudal porque era otra forma política para el mantenimiento del poder de clase de los señores feudales, cuya posición, añadiría yo, se define básicamente por las relaciones feudales de producción.

El tercer tema planteado por las conclusiones de Anderson es el del estatuto de la superestructura político-jurídica en el sistema teórico general del materialismo histórico. Este tema plantea toda una serie de cuestiones entre las que se incluye la difícil —y todavía no satisfactoriamente resuelta— cuestión de la «determinación en última instancia» por la base económica. La cuestión más pertinente en este contexto es la del significado de lo «económico» en las sociedades premercantiles. Aquí Anderson es demasiado elíptico y señala únicamente la «fusión completa y oficial» de la producción económica, la propiedad jurídica y el poder político-ideológico en las formaciones sociales

precapitalistas. Si el análisis anterior es correcto, el modelo constitutivo de determinación social del materialismo histórico como ciencia es la combinación de fuerzas y relaciones de producción y, con objeto de mantener la posibilidad de su aplicación en la práctica científica, de someter a prueba su valor explicativo, es esencial no oscurecer desde el principio la distinción entre la base económica y la superestructura jurídica. Lo económico, en el sentido del materialismo histórico, está constituido por la combinación de las fuerzas y las relaciones de producción, que siempre operan a través de las formas ideológicas y (si se exceptúan una pocas sociedades muy primitivas) de las jurídicas y políticas. La fusión empírica de diferentes estructuras y relaciones no impide su distinción analítica. Enfrentado a la intrincada trama social de las sociedades precapitalistas, parece necesario insistir precisamente en esta distinción analítica, que en estos casos no es inmediatamente visible.

El tratamiento dado aquí a la distribución de los medios de producción, como combinaciones de modos de unión y separación de los productores inmediatos respecto a ellos, es legible en los análisis del feudalismo y del «modo de producción asiático» hechos por Marx y Engels, pero, por lo que yo sé, nunca ha sido hecho explícito. Puede relacionarse con la distinción de Bettelheim entre detentación, posesión y propiedad. <<

[187] Los conceptos de «capital» y «capitalismo» (como nombres) fueron producidos por vez primera por la economía política clásica, pero el «capitalismo» apareció más tarde. De acuerdo con el *Oxford Universal Dictionary Illustrated* no apareció en inglés hasta el año 1854. Generalmente, Marx sólo habla en *El capital* de *relaciones capitalistas* de producción, modo de producción capitalista, producción capitalista, etc. Antes, en el *Manifiesto comunista* (véase, por ejemplo, *MEW* 4, pp. 467-68, 477, 481, 489 [*OE*, I, pp. 27, 36, 42, 50]) y, por ejemplo, en el prólogo programático de la *Contribución a la crítica de la economía política (MEW* 13, p. 9 [*OE*, I, página 374]) se emplea la expresión «burgués» (*bürgerlich*) en lugar de capitalista y, de acuerdo con esto, Marx habla en los *Grundrisse* de la disolución de las relaciones de producción «preburguesas» (pp. 373, 388 [páginas 431-449]). El cambio de formulación es, sin duda, un signo de la aparición del análisis específicamente marxista de la sociedad moderna como algo emancipado de la concepción hegeliana y de la izquierda hegeliana de la *bürgerliche Gesellschaft.* Pero la importancia básica del capital era evidente para Marx antes de escribir *El capital*, y su relación con el plustrabajo se demuestra en los *Grundrisse.* <<

[188] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 794 [p. 958]. <<

[189] *El capital*, III, *MEW* 25, p. 822 [pp. 1037-1038]. <<

[190] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 162 [p. 180]. <<

[191] *Ibid.*, p. 165 [p. 184]. <<

[192] Los medios de producción se convierten en capital en la medida que se utilizan para la apropiación de plusvalor. <<

[193] Las descripciones de la Unión Soviética como «capitalista» o «capitalista de Estado» son, por tanto, fundamentalmente ajenas al análisis marxista; y llamar a la industrialización de tipo estalinista «acumulación de capital» es sencillamente volver a la confusión premarxista entre medios de producción y capital como suma de valores de cambio puestos en movimiento para obtener más valores de cambio. La industrialización soviética de Rusia fue una producción de valores de uso, predominantemente en forma de más y mejores medios de producción y no de bienes de consumo. Charles Bettelheim, que es quizá el teórico contemporáneo más destacado del «capitalismo» soviético, olvida lógicamente el análisis del capital de Marx y ni siquiera intenta mostrar que la producción en la Unión Soviética se dirige a la acumulación de valor de cambio excedente. Bettelheim da por supuesto con ello que la obra a la que Marx consagró su vida, *El capital*, es superflua para un estudio científico del capitalismo. Muchos economistas estarán de acuerdo con esto, naturalmente, pero parece difícil pretender que tal posición sea marxista. Véase Charles Bettelheim, *Calcul économique et formes de proprieté*, p. 79 *ss.* En la introducción al primer volumen de su obra en curso de publicación sobre la Unión Soviética, *Les luttes de classes en URSS*, París, 1974 [*Las luchas de clases en la URSS: primer período (1917-1923)*, Madrid, Siglo XXI, 1976], Bettelheim opone, como era de esperar, la errónea «problemática de las fuerzas productivas» a la de las «relaciones sociales», refiriéndose a la «división del trabajo» y a «las relaciones ideológicas y políticas», en otras palabras, a una problemática ajena a las relaciones de producción (página 12 *ss.*). <<

[194] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 211 [p. 239]. <<

[195] *El capital*, III, *MEW* 25, p. 887 [p. 1117]. <<

[196] *El capital*, III, *MEW* 25, p. 839 [p. 1057]. Véase además *El capital*, I, capítulos 1, 5. Esta distinción tan rudimentaria tiene que refinarse mucho más, por supuesto, en los estudios materialistas históricos de los modos, de producción precapitalistas. Una de esas nuevas distinciones que se deduce del estudio general de los imperios islámicos es la que existe entre el plustrabajo destinado principalmente al consumo de los señores y el plustrabajo destinado sobre todo a la máquina de guerra, como parece haber sido el caso durante los momentos de esplendor de estos imperios, a causa sin duda de los orígenes nómadas de sus clases dominantes. Véase Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, pp. 361-94, 496-520. <<

[197] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 618 [p. 731]. <<

[198] Véase, por ejemplo, *Grundrisse*, pp. 394-400 [pp. 455-463]. <<

[199] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 620 [pp. 733-734]. <<

[200] Este punto, que muestra la falsedad de tratar la distribución de los medios de producción como el único aspecto de las relaciones de producción, está muy bien expuesto por Bob Rowthorn, *op. cit.*, p. 82 *ss.* <<

[201] *MEW* 25, pp. 799-800 [*El capital*, III, p. 1007]. <<

[202] *Grundrisse*, pp. 376-7 [pp. 434-436]. <<

[203] Las relaciones de intercambio son las relaciones sociales de producción que subyacen a la producción de mercancías: «Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros. El conjunto de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio […] A éstos [los productores], por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto […] como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas» (*El capital*, I, *MEW* 23, p. 87 [p. 89]. <<

[204] *El capital*, I, *MEW* 23, pp. 92.-3. <<

[205] *Ibid.*, pp. 353-4 [p. 406]. <<

[206] *El capital*, III, *MEW* 25, p. 888 [p. 1118]. <<

[207] Véase la obra clásica del revisionismo socialdemócrata, E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Reinbek bei Hamburg, 1969, cap. 2 [*Socialismo evolucionista: las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Barcelona, Fontamara, 1975]. <<

[208] Marcuse ha escrito también una obra interesante sobre Hegel, Marx, la aparición de la sociología y el desarrollo y destino de la dialéctica, *Reason and revolution*, Boston, 1960 [*Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971]. Por desgracia, la mayor parte de sus principales tesis están invertidas, por así decir, respecto a la realidad. <<

[209] Véase Lucio Colletti, «A political and philosophical interview», en *New Left Review*, 86, julio-agosto de 1974 [«Entrevista a Lucio Colletti», *Zona Abierta*, 4, 1975], y «Marxism and the dialectic», en *New Left Review*, 93, septiembre-octubre de 1975 [«Marxismo y dialéctica», en *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977]. <<

[210] Véase, por ejemplo, V. I. Lenin, *Philosophical notebooks*, en *Collected Works*, vol. 38, esp. pp. 138 *ss.*, 221 *ss.*, 359 *ss.* [*Cuadernos filosóficos*, en *Obras completas*, vol. 38, Buenos Aires, Cartago, 1960]; Mao Tse-tung, «Sobre la contradicción», *Obras escogidas*, I, Pekín, 1971, y «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», en *Obras escogidas*, V, Pekín, 1977. Un manual contemporáneo y accesible sobre la principal tradición comunista es el de Maurice Cornforth, *The philosophy of Marxism*, Londres, 1960. Althusser ha tratado principalmente de la especificidad de la dialéctica marxista antes que de su papel en la ciencia fundada por Marx, pero, como pensador perteneciente a la tradición ortodoxa marxista-leninista, considera su especificidad en relación con los análisis científicos de Marx (*For Marx, [La revolución teórica de Marx*], caps. 3, 6). <<

[211] Georg Lukács, «What is orthodox Marxism?», en *History and class consciusness* [«¿Qué es marxismo ortodoxo?», en *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975]. <<

[212] Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 115-35. <<

[213] *MEW* 23, p. 26 [*El capital*, I, p. 18]. El sueco Sven-Eric Liedman, historiador marxista de las ideas, está trabajando en una importante obra sobre el papel de la dialéctica en el desarrollo de una ciencia distinta de la concepción clásica de ciencia encarnada en la mecánica newtoniana. Con él he tenido discusiones muy provechosas. Una parte de su investigación está publicada en «Marx, Engels och dialektens lagar» (Marx, Engels y las leyes de la dialéctica), *Hüften for Kritiska Studier*, 3, 1975. Liedman demuestra que fue Marx y no Engels quien primero concibió la posibilidad de una dialéctica de tipo naturalista. <<

[214] *MEW* 29, p. 260 [*Correspondencia*, p. 91]. <<

[215] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, parte II, *Werke*, vol. 4, p. 131. Cf. *ibid.*, p. 127 *ss.*, y parte I, vol. 3, p. 6 [*Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974]. <<

[216] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 623 n. [p. 737]. <<

[217] Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, 4, p. 58. <<

[218] Kaufmann, profesor de economía en San Petersburgo, fue uno de los pocos universitarios establecidos que comprendió a Marx o se preocupó por intentarlo.
<<

[219] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 25 *ss*. [pp. 17-19]. <<

[220] *Ibid.*, p. 28 [p. 20]. <<

[221] *Ibid.*, p. 26 [p. 18]. Esta presentación autorizada puede contrastarse con las diatribas de Marcuse contra «la oposición positivista a que las cuestiones de hecho y experiencia deban justificarse ante el tribunal de la razón». *Reason and revolution*, p. 327; véase también pp. 27, 377-8. Véase también su *One dimensional man*, Londres, 1968, p. 117: «El pensamiento dialéctico es y continuará siendo acientífico». [*El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barrai, 1969]. <<

[222] *Grundrisse*, p. 5 [i, p. 3]. <<

[223] *Ibid.*, p. 27 [pp. 27-28]. <<

[224] *Ibid.*, pp. 11-21 [pp. 8-20]. <<

[225] Cf. Lenin, *Philosophical notebooks:* «En una palabra, la dialéctica puede definirse como la doctrina de la unidad de los opuestos. Esto expresa la esencia de la dialéctica, pero exige una explicación y un desarrollo» (p. 223). <<

[226] La clásica visión no marxista es la definición de clases y estratos de Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 223 *ss.* y 679 *ss.* <<

[227] *El capital*, I, *MEW* 23, pp. 790-1 [p. 953]. <<

[228] Colletti, *op. cit.*, pp. 66-76. Por otra parte, la diferencia fundamental arriba mencionada socava la opinión de Marcuse de «que la concepción dialéctica de la realidad de Marx está motivada en su origen por el mismo dato que la de Hegel, es decir, por el carácter negativo de la realidad». *Reason and revolution*, p. 312. Mientras Colletti describe el materialismo histórico como una ciencia no dialéctica, Marcuse lo presenta como una filosofía social no científica. El sesgo anticientífico de Marcuse puede apreciarse en las confusiones implícitas en este juicio: «Los hechos sociales que Marx analizó (por ejemplo, la alienación del trabajo, el fetichismo del mundo de la mercancía, el plusvalor, la explotación) no son análogos a hechos sociológicos como el divorcio, el delito, los cambios de población, los ciclos económicos […] [Los primeros] aparecerán como hechos únicamente para una teoría que los considere desde la concepción previa de su negación» (p. 321). El plusvalor no es un hecho, sino un concepto analítico de un elevado nivel de abstracción, un nivel de abstracción no muy diferente al que posee el concepto de valor en la economía clásica. <<

La explotación, en el preciso sentido marxista, es empíricamente demostrable, y no está más cargada de negatividad que el delito. El fetichismo de la mercancía es un concepto que Marx desarrolló a través de una crítica científica de la economía política (*El capital, I*, *MEW* 23, p. 90 [página 87 *ss.*]). Queda todavía la filosofía de la alienación humana, cuya función pertenece a la crítica ideológica de la sociedad más que a la científica. Irónicamente, es la única idea marxiana de la lista de Marcuse que ha sido adoptada y domesticada por la sociología empírica, especialmente en la obra de Melvin Seeman. Es característico de la posición de Marcuse el invertir la opinión de Marx sobre Smith y Ricardo como fundadores de la ciencia de la economía política, y sobre los críticos ideológicos del capitalismo tales como Proudhon (Marcuse, *Reason and revolution*, pp. 328, 337-8; Marx, *Miseria de la filosofía*, *MEW* 4).

[229] Colletti, «Marxism and the dialectic», p. 4. Subrayado del autor. <<

[230] Esto significa que la contradicción, en su sentido más fuerte, pertenece a la esencia del materialismo histórico. Colletti, sin embargo, sólo encuentra la dialéctica en la filosofía del hombre y de la sociedad que, en su opinión, Marx compartía con Rousseau, Kant, Hegel y otros. «La sociedad moderna es una sociedad caracterizada por la división (alienación, contradicción). Lo que en un tiempo estaba unido ahora está escindido y separado. La “unidad originaria” del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre se ha roto» (p. 28). <<

[231] Engels, *Anti-Dühring*, *MEW* 20, p. 253 [p. 282]; cf. *ibid.*, pp. 240, 248, 255.
<<

[232] *El capital*, II, *MEW* 24, p. 318 n. [pp. 386-387 n.]. <<

[233] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 512 [p. 594], <<

[234] Desde su punto de vista reformista, Bernstein tenía toda la razón al atacar expresamente a la dialéctica por su lógica revolucionaria. La dialéctica revela las contradicciones irreconciliables del capitalismo y, por tanto, la inevitabilidad de las crisis y de las luchas antagónicas. Sin embargo, si no se sitúa dentro de una ciencia de la explotación, la dialéctica deja de ser una guía para la práctica de la lucha de clases y se convierte en una mera especulación intelectual compatible con las más diversas nociones políticas, como atestigua la trayectoria de la Escuela de Francfort. <<

[235] Debo ésta, como otras muchas clarificaciones del uso marxista de totalidad, a Louis Althusser (véase, por ejemplo, *Reading Capital*, p. 186). Sin embargo, nuestra exposición difiere del discurso filosófico de Althusser que, por tanto, no es necesariamente vulnerable a ninguna crítica que pudiera hacerse a partir de mi argumentación. <<

[236] Engels a Schmidt, 27 de octubre de 1890, *MEW* 37 [*OE*, I, p. 529]. <<

[237] Marx, «Introducción», *Grundrisse*, pp. 20-1 [I, p. 20]. <<

[238] *El capital*, III, *MEW* 25, p. 801 [p. 1009]. <<

[239] Engels desarrolla este tema en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, *MEW* 21 [*OE*, II]. <<

[240] Por ejemplo, en el *Manifiesto comunista*. En una carta enviada en 1871 al secretario de la sección alemana de la Internacional en Nueva York, Frederic Boite, Marx insistía en que «allí donde la clase obrera no ha desarrollado su organización lo bastante para emprender una ofensiva resuelta contra el poder colectivo, es decir, contra el poder político de las clases dominantes, se debe, por lo menos, prepararla para ello mediante una agitación constante contra ese poder, y adoptando una actitud hostil hacia la política de las clases dominantes. En caso contrario, la clase obrera será un juguete en sus manos…» *MEW* 33, p. 333 [*OE*, II, página 497]. <<

[241] *El capital*, I, *MEW* 23, p. 96 n. [p. 100 n.]. <<

[242] Por ejemplo, sus cartas a Bloch (septiembre de 1890), Schmidt (octubre de 1890), Mehring (julio de 1893) y Starkenburg (enero de 1894), en *MEW*, vols. 37-9 [*OE*, II, pp. 520-540], <<

[243] *El capital*, III, *MEW* 25, pp. 799-800 [p. 1007], <<

[244] *Grundrisse*, pp. 18, 19 [i, p. 18]. <<

[245] Engels a Schmidt, 27 de octubre de 1890, *MEW* 37, p. 491 [*OE*, I, página 526]. <<

[246] Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, MEW* 21, p. 165 [*OE*, II, p. 337]. <<

[247] *Grundrisse*, pp. 28-9 [p. 30]. <<

[248] Véase, por ejemplo, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, de Marx, *MEW* 8 [*OE*, i]. Cf. las obras de Nicos Poulantzas. <<

[249] *MEW* 8, p. 560 [*OE*, I, p. 247]. <<

[250] Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado, *MEW* 21, p. 166 [*OE*, II, p. 337]. <<

[251] Ver, en *El dieciocho Brumario*, el análisis que hace Marx de la relación entre los políticos legitimistas y orleanistas, por una parte, y las respectivas fracciones de la burguesía a las que representaban, por la otra, en la última fase de la II República, *MEW* 8, p. 182 *ss.* <<

[252] Véase Marx, «La guerra civil en Francia», *MEW* 17, esp. p. 336 [*OE*, I, esp. p. 539]; cf. Lenin *The State and revolution*, en *Collected Works*, vol. 25 [*El Estado y la revolución*, en *Obras completas*, vol. 25]; y Etienne Balibar, «La rectification du "Manifeste Communiste"», en *Cinq études*, pp. 65-101. <<

[253] Véase, por ejemplo, *MEW* 25, pp. 235, 792, 838. Esto forma parte de una polémica contra el empirismo que, a diferencia del caso de la «ideología alemana», no critica el carácter abstracto y sublime del sistema ideológico sino su «crudo realismo» (p. 792). <<

[254] El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, *MEW* 8, p. 139 [*OE*, I, p. 276].
<<

[255] *MEW* 23, pp. 93, 99 n.; 189 *ss.* <<

[256] *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, *MEW* 8, p. 139 [*OE*, I, página 276]. <<

[257] *Ibid*. [p. 160]. <<

[258] *MEW* 4, p. 480 *OE*, I, p. 480]. <<

[259] *El dieciocho Brumario*, *MEW* 8, pp. 138-9 [*OE*, I, p. 276]. Se omite el subrayado. <<

[260] El único estudio marxista clásico de la religión es el de Karl Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo* [Salamanca, Sígueme, 1974] (publicado por vez primera en alemán en 1908). Un excelente panorama del tratamiento marxista clásico del nacionalismo se encuentra en G. Haupt, M. Löwy y C. Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, París, 1974. <<

[261] Véase Zelený, *Die Wissenschaftslogik und «Das Kapital»*, esp. caps. 7 y 9.
<<

[262] Marx, *Teorías de la plusvalía*, *MEW* 26, 2, p. 165 [i, p. 234]. <<

[263] Marx a Meyer y Vogt, 9 de abril de 1870, *MEW* 22, p. 669 [*Correspondencia*, p. 239]. <<

[264] *Ibid.*, p. 667 *ss.* [pp. 238-239]. <<

[265] Esto es, por Lenin. Para un análisis sucinto de las determinaciones de las situaciones revolucionarias véase el capítulo final de *«Left-wing communism.», an infantile disorder*, en *Collected Works*, vol. 31 [*El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, en *Obras completas*, vol. 31]. Cf. la brillante elucidación filosófica de Marx y Lenin realizada por Althusser, «Contradiction and overdetermination», en *For Marx*, cap. 3 [«Contradicción y sobredeterminación», en *La revolución teórica de Marx*, capítulo 3]. <<

[1] Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, p. 170 *ss*. El concepto comteano difiere, pues, del posterior concepto sociológico de consenso. La indicación parsoniana de que la *conscience collective* de Durkheim tiene su «primer origen» en la obra de Comte es, por tanto, errónea. (Parsons, «Durkheim's contribution to the theory of integration of social systems», en Wolff, comp., *Essays on sociology and philosophy by Durkheim et al.*, p. 119.) Antes se ha señalado que la interpretación evolucionista del feudalismo al capitalismo, que los sociólogos posrevolucionarios pioneros empleaban para tratar de la integración social, está ausente del pensamiento de Durkheim. <<

[2] Véase el cap. 1. Un aspecto interesante de la relación de la sociología con el mundo es que las breves pero claras afirmaciones de Parsons de su interés por el análisis del capitalismo —Parsons ya había escrito su tesis doctoral sobre el estudio de este tema en Weber y Sombart— se han descrito con frecuencia en términos mucho más vagos y evasivos; por ejemplo, como «elementos no racionales del comportamiento económico» (L. Coser, *The functions of social conflict*, Nueva York, 1964, p. 21; cf. J. Rex, *Key problems in sociological theory*, Londres, 1970, p. 96 *ss.* [*Problemas fundamentales de la teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977]. <<

[3] En opinion de Durkheim, un sistema socialmente no regulado de organismos humanos sería, a diferencia de los sistemas animales, intrínsecamente inestable, debido a que los apetitos de los seres humanos no están limitados por los instintos. El mismo poder humano de reflexión haría incapaces de equilibrio a los sistemas humanos, a no ser que estuviera normativamente controlado, porque ese poder vuelve ilimitados y en consecuencia intrínsecamente insaciables los deseos humanos (*Socialism*, página 239 *ss*). <<

[4] Cf. por ejemplo, A. Espinas, «Leçon d'ouverture d'un cours d'histoire d'économie sociale», *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 2, 5, 1894; M. Bernes, «Programme d'un cours de sociologie générale, I-II», *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 3, 12, 1895, y vol. 4, 1, 1896; L. Beaurin-Gressier, «Des forces qui déterminent l'évolution du milieu social», *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 4, 4, 1896; R. Worms, «L'économie sociale, I-II», *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 6, 6 y 7, 1898. <<

[5] R. Park y E. Burgess, comps., *Introduction to the science of sociology*, Chicago, 1924 (2.ª ed.), pp. 162, 165. <<

[6] *Ibid.*, p. 166. <<

[7] Esta problemática común de las ciencias sociales burguesas podría considerarse quizá como una variante de lo que Althusser ha calificado como pareja esencial en la ideología burguesa: el economicismo y el humanismo (véase la *Réponse à John Lewis*, pp. 79-80). <<

[8] Este es el título del segundo volumen de la importante obra de Irving Bernstein, *A history of the American worker, 1933-41. Turbulent years*, Boston, 1969. <<

[9] El ensayo de Parsons, «An analytical approach to the theory of stratification», apareció en 1940 y está incluido en sus *Essays in sociological theory*, Nueva York, 1964, pp. 69-88. <<

[10] Bernard Barber escribe en ella sobre «Stratification, Social» y dice que esta terminología fue adoptada en el uso sociológico general «sólo después de 1940», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, 1968, vol. 15, p. 289 *l'Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, IV, Madrid, Aguilar, 1977]. <<

[11] E. Mayo, *The human problems of an industrial civilization*, Nueva York, 1933, p. 116. <<

[12] El estudio de Newburyport (Massachusetts) realizado por Warner surgió directamente de su participación en el proyecto Hawthorne de Mayo, y estaba destinado a estudiar el contexto social más amplio que afecta al trabajador en la fábrica. Warner no partía, sin embargo, de un problema que exigiera explicación, sino de la búsqueda de una solución recomendable: «Buscábamos sobre todo una comunidad bien integrada, donde las diversas partes de la sociedad funcionasen con relativa suavidad. No queríamos una ciudad donde las relaciones cotidianas normales fuesen confusas o conflictivas» (L. Warner y P. Lunt, *The social life of a modern community*, New Haven, 1941, p. 38; cf. pp. 4-5). <<

[13] R. Worms, «Le premier congrès de l’Institut Internationale de Sociologie», *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 2, 10, 1894, p. 722. <<

[14] D. Wrong, «The oversocialized conception of man in modern sociology» en *American Sociological Review*, 26, abril de 1961, pp. 183-93. <<

[15] Véase el resumen que hace Dahrendorf de su teoría de la sociedad como una comunidad normativa en *Essays in the theory of society*, Londres, 1968, p. 173 *ss*. Cf. también el penetrante artículo de David Lockwood, «Social integration and system integration», en G. Zolschran y W. Hirsch, comps., *Explorations in social change*, Londres, 1964, pp. 244-57. <<

[16] La similitud básica entre esta teoría del «conflicto» o la «coerción» y la llamada teoría del consenso, en su común problemática de egoísmo asocial y «comunidad ideológica», ha sido señalada por un sociólogo británico: B. Jessop, *Social order, reform and revolution*, Londres, 1972, página 26-33. Jessop se equivoca, sin embargo, cuando asimila el materialismo histórico a la teoría sociológica de la «coerción». <<

[17] T. Wilson, «Normative and integrative paradigms in sociology», en J. Douglas, comp., *Understanding everyday life*, Londres, 1971, pp. 57-79. Parece que hay ciertas analogías entre la relación de esta tentativa con la sociología y la del proyecto de Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* con el materialismo histórico, al intentar basar una dialéctica materialista sobre la praxis del individuo en su experiencia inmediata y cotidiana. <<

[18] G. Homans, *Social behaviour, its elementary forms*, Londres, 1961; P. Blau, *Exchange and power in social life*, Nueva York, 1964. <<

[19] Cf. S. M. Lipset, comp., *Politics and social science*, Nueva York, 1969, esp. el ensayo de William Mitchell, con el elocuente título «The shape of political theory to come: from political sociology to political economy»; B. Barry, *Sociologists, economists, and democracy*, Londres, 1970. Dentro de su marco de valores, Parsons también ha llegado a incorporar los mecanismos de intercambio a su teoría de la política: véase la colección de ensayos políticos de Parsons, *Political and social structures*, Nueva York, 1969. <<

[20] En el materialismo histórico, la política es una «teoría regional» que se ocupa de un específico nivel del modo de producción. Cf. Poulantzas, *Poder político y clases sociales*; R. Miliband, *The State in capitalist society*, Londres, 1969 [*El Estado en la sociedad capitalista*, México, Siglo XXI, 1970]. <<